

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales* ..... 163

### ARTICULOS

- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Tomás de Aquino en la Universidad de París* ..... 169
- MARIO E. SACCHI: *La participación de la inteligencia en la experiencia sensible* ..... 187
- CARMEN BALZER: *El pensamiento de Tomás de Aquino y los problemas de nuestro tiempo* ..... 199
- OSVALDO FRANCELLA: *Lo existente y el campo específico de la metafísica* ..... 207

### NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *El Tomismo y la filosofía contemporánea* ..... 217
- NÉSTOR A. CORONA: *Hermenéutica* ..... 220

### BIBLIOGRAFIA

OSVALDO JORGE RUDA: *Dialectique de la personnalité. Implications psychologiques dans la philosophie de Michele Federico Sciacca* (Alberto Caturelli), p. 232; ARISTÓTELES: *Poética* (Alberto Caturelli), p. 234; CLAUDE TRESMONTANT: *El problema del alma* (J. E. Bolzán), p. 235; ANGEL AMOR RUIBAL: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (J. E. Bolzán), p. 236; RODERICK M. CHISHOLM: *The problem of the criterion* (Omar Argerami), p. 237; JUAN PLAZAOLA: *Introducción a la estética* (Gabriel Amílcar Galetti), p. 239; VARIOS: *Diccionario del Cristianismo* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 240.

---

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

TOMAS D. CASARES  
JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA  
Calle 24 entre 65 y 66  
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

## ACTUALIDAD DE LA DOCTRINA TOMISTA DE LOS OBJETOS FORMALES

### 1. — El descubrimiento de los objetos formales por Santo Tomás

*El hecho de que un mismo objeto pueda pertenecer a la consideración de distintas facultades: a los sentidos —y a cada uno de ellos— y a la inteligencia; y también a distintos conocimientos intelectuales: a las ciencias, a la filosofía y a la teología, origina un serio problema. ¿Cómo delimitar el ámbito de cada uno de estos sectores de la actividad cognoscitiva y, en general, consciente y, aún de la actividad inconsciente y material?*

*Inversamente múltiples y aún diversas realidades pueden ser objeto de un mismo conocimiento o actividad consciente o inconsciente. ¿Qué es lo que los une para constituirse en un mismo objeto común de cada una de estas actividades?*

*Ajustándose a las exigencias objetivas de la realidad significada o aprehendida, de un modo u otro, y a las de la actividad que incide sobre ella, con gran precisión Santo Tomás ha develado y elaborado la doctrina de los objetos formales y a su luz ha logrado dar cumplida solución a los problemas planteados y establecer con rigor científico el ámbito propio de cada actividad consciente o inconsciente, espiritual o material, de la filosofía y de la teología, de las distintas ciencias, facultades, virtudes y hábitos.*

*Con esta doctrina delimita el Aquinate para siempre el objeto y el sector propio de la teología y de la filosofía, aún cuando a veces el objeto real sea el mismo.*

*Con ello también la Epistemología tomista ha logrado precisar el objeto y el sector propio de las ciencias y de la filosofía, aún cuando versen sobre una misma realidad.*

### 2. — Importancia y actualidad del tema.

*A nadie escapa la importancia de la determinación de los objetos formales para poner orden y distinguir las diversas y distintas actividades, especialmente en el plano humano y cristiano.*

*Gran parte de la confusión que reina actualmente en psicología, ciencias, filosofía y en la misma teología y en las relaciones entre las mismas, tiene su origen en la falta de determinación de los objetos formales. Particularmente los límites que separan a las llamadas Ciencias Humanas —como la sociología y la psicología— de la psicología filosófica y de la ética social, que versan sobre una misma realidad humana, sólo pueden ser determinados con rigor bajo la luz de esta doctrina de las formalidades o aspectos formales de la misma realidad. El Freudismo y el Marxismo, en la aprehensión y*

*apreciación de los hechos, confunden y unifican aspectos diversos de la realidad, con las consiguientes conclusiones falsas. No han sabido distinguir el aspecto material del aspecto espiritual, implicado en una misma realidad psíquica o de conducta humana o en los fines propuesto por ésta.*

*La gama diversa de entes materiales y espirituales, el psiquismo dependiente e independiente de la materia, la esencia inmutable y su existencia histórica cambiante, el ser natural y sobrenatural, naturaleza y gracia, persona y sociedad, la verdad en sus diversas formas, el conocimiento cierto y probable y mil cuestiones más, son planteados y resueltos muchas veces con gran superficialidad y confusión por ignorancia de los temas tratados, pero en no pocas ocasiones por no distinguirse adecuadamente los diversos aspectos o facetas —los objetos formales— de los problemas. Sólo esta pieza fundamental de la doctrina de Santo Tomás es capaz de distinguir y ordenar jerárquicamente los diversos aspectos implicados en una misma realidad, o el mismo aspecto implicado en varias realidades, para lograr un planteo y una solución cabal de los problemas.*

### 3. — Objeto material y objeto formal

*Llámase objeto material a aquello sobre lo cual recae una actividad cualquiera, prescindiendo del modo como lo hace. Advertimos de paso que material no significa aquí corpóreo, no se opone a espiritual, sino sólo a formal. El objeto material puede ser tanto una realidad corpórea como espiritual.*

*Así, una mesa es el objeto material de los sentidos —y dentro de éstos, de la vista, del oído, del tacto, del gusto y del olfato— y a la vez de la inteligencia y de la voluntad. La inmortalidad del alma humana es objeto material a la vez de la filosofía y de la teología.*

*En cambio, el objeto formal es aquello que “primeramente y como tal es alcanzado”, es el aspecto o faceta bajo la cual un ente es aprehendido por una facultad, hábito o actividad. El objeto formal, afirma Maritain, es la manera con que una actividad “entra en conversación” con una realidad; es la cara o faceta aprehendida de la realidad u objeto material, por un conocimiento, tendencia u otra actividad cualquiera. Así un objeto corpóreo es objeto formal de la vista en cuanto coloreado, objeto formal del oído en cuanto sonoro, y del tacto en cuanto extenso, y de modo análogo de los otros sentidos. La vista, el tacto y el oído perciben el mismo objeto material, vg. una mesa; pero cada uno de ellos lo aprehende bajo su propia y específica formalidad u objeto formal, vale decir, bajo el aspecto asequible a cada sentido: la mesa en cuanto coloreada, la mesa en cuanto extensa y palpable y la mesa en cuanto sonora, respectivamente.*

*Precisamente este modo de entrar en contacto con el ser trascendente, este aspecto del ser inmediatamente alcanzado, en que con-*

siste el objeto formal, es lo que especifica y constituye las diferentes y distintas actividades, facultades y hábitos. "Los hábitos y potencias se distinguen según sus objetos; pero no se distinguen según cualesquiera diferencias de los objetos, sino según aquellas que son como tales los objetos en cuanto objetos [es decir, según la formalidad objetiva, bajo la cual son alcanzados]. Así es accidental el ser animal o planta a lo sensible como tal; y por eso no se toma de allí la diferencia [específica] de los sentidos, sino más bien de las diferencias de color y sonido. De ahí que las ciencias especulativas se dividan según las diferencias de los objetos aprehensibles en cuanto aprehensibles [de los aspectos y objetos formales, capaces de ser aprehendidos por aquéllas]". (S. Thomas, *In Boet. De Trin.*, V. 1).

Un mismo objeto material —por ejemplo una planta— puede ser objeto formal de los sentidos —y dentro de éstos, de la vista, del oído, etc.— y de la inteligencia, y dentro de ésta puede ser objeto formal diverso de otras tantas ciencias, diversas entre sí precisamente por la formalidad diversa de aprehender aquella misma y única realidad material. De este modo, la química, la física, la biología, la fisiología y la genética, consideran en la planta el aspecto u objeto formal propio de cada una de ellas, precisamente el que las especifica y las constituye en su formalidad propia, objeto formal que les asigna, por eso mismo, el ámbito o sector propio y exclusivo de cada una de ellas.

Viceversa, múltiples y aún diversos objetos materiales pueden constituir un solo objeto formal, en cuanto ofrecen un mismo aspecto o formalidad, bajo la cual son aprehendidos por un mismo conocimiento o actividad. Así la vista, con un solo acto, percibe todos los objetos materiales que están en un lugar, en cuanto son coloreados, o sea, en cuanto constituyen un mismo objeto formal; y una ciencia aprehende los innumerables objetos materiales —vg. los cuadrúpedos o los mamíferos— bajo el aspecto formal propio que unifica a todos los animales determinados con estos caracteres propios.

Otro tanto podría decirse de las diversas partes de la filosofía hasta llegar a la metafísica, que bajo su objeto formal, el ser en cuanto ser, comprende todos los entes reales existentes y posibles.

También la actividad práctica de los apetitos y tendencias inconscientes y conscientes, y dentro de éstos, los sensitivos y los espirituales, de la propia inteligencia y de la voluntad, se diversifican de las facultades y hábitos correspondientes por los objetos formales o aspectos de bien, bajo los cuales se ordenan a realizar o conseguir el bien, hasta la voluntad, en su cima, que bajo su objeto formal universal de bien en cuanto bien, es capaz de apetecer y gozarse de cualquier bien, aún de los bienes materiales de los otros apetitos, bien que siempre bajo su objeto formal, exclusivamente suyo.

#### 4. — Riqueza de esta doctrina de los objetos formales

*Esta doctrina de los objetos formales pone orden y jerarquía en los diversos conocimientos, tendencias y, en general, en todas las actividades.*

*Los conocimientos no se distinguen ni especifican por el objeto material o realidad sobre la que versan, sino por el modo de entrar en contacto con él, por el aspecto u objeto formal, bajo el cual lo aprehenden.*

*Así sentidos e inteligencia captan los entes materiales. Lo que los distingue y diversifica específicamente es el objeto formal o aspecto bajo el cual lo aprehenden: bajo el aspecto fenoménico concreto o bajo el aspecto de ser o esencia, respectivamente.*

*Otro tanto acaece con el apetito sensitivo, que recae sobre los bienes concretos, y el apetito espiritual que, aún tratando de los bienes concretos, recae sobre la razón misma de bien.*

*También el conocimiento natural y el sobrenatural, la filosofía y la teología, aún teniendo muchas veces como objeto la misma realidad, vg. Dios, y la espiritualidad e inmortalidad del alma, la aprehenden como verdades reveladas por medio de la fe, o como verdades evidentes por medio de la razón, respectivamente.*

*La vida espiritual puede ser considerada también en su aspecto natural o en su aspecto sobrenatural.*

*Las formalidades u objetos formales limitan y precisan el ámbito de las actividades, con lo cual evitan la intromisión de una en la otra y las ubican con orden, haciendo imposible la confusión y los consiguientes desvíos.*

#### 5. — Algunas aplicaciones actuales de los objetos formales

*En la complejidad de los problemas actuales, sólo una rigurosa distinción de los objetos formales puede distinguir los diversos aspectos de los mismos y superar así la confusión que de otro modo se origina indefectiblemente, y facilitar la consiguiente solución verdadera de los mismos.*

*Así si se tiene en cuenta el fin salvífico y sobrenatural de la Iglesia, el objeto sobrenatural bajo el cual Ella actúa, deberá afirmarse que su intervención en la actividad y realidad temporales, sólo se realiza en cuanto lo sobrenatural penetra y está en juego en lo temporal. Por esta razón no le compete a la Iglesia intervenir ni hay derecho a exigirle soluciones a los problemas estrictamente temporales como los económicos, políticos y sociales, porque no entran en su objeto formal. La Iglesia puede y debe intervenir sobre tales actividades bajo su objeto formal: el aspecto sobrenatural, con sus principios morales y cristianos, para señalar las pautas a que deben ajus-*

*tarse dichas actividades para que realmente promuevan la vida integral humana y cristiana. La sociología, la economía y la política se deben estudiar y realizar en el ámbito propio temporal, de acuerdo a sus objetos formales propios y de acuerdo a los principios que de este objeto formal emanan. Tal actividad no se improvisa y requiere cuidadosos y especializados estudios. Y no puede ser llevada a cabo con sólo principios de moral cristiana. La Iglesia no sufre tales estudios de estas disciplinas ni se entromete en el ámbito propio de estas actividades temporales. Sólo las subsume desde su actividad propia, especificada por su objeto formal salvífico sobrenatural, para integrarlas en una visión y realización que las inserte y ponga al servicio del hombre cristiano.*

*A los seglares católicos que se dedican a tales actividades, no les bastan estos principios cristianos para realizar su labor específica. Deben comenzar por el estudio serio de estos problemas en busca de sus soluciones. Los principios cristianos les ayudarán a integrar y encauzar sus conocimientos propios dentro de una visión cristiana de la vida y ponerlos al servicio de ésta.*

*Con sólo principios cristianos no se hace economía, política o sociología. Pero sin principios cristianos éstas y otras disciplinas temporales, que de un modo o de otro versan sobre el hombre, corren el peligro de dislocarse y aún perder su último y supremo sentido.*

*Cuando el Papa ha precisado el sentido cristiano de la liberación, lo ha hecho ateniéndose al objeto formal salvífico de la actividad de la Iglesia.*

*Otro tanto acaece con la actividad de la Universidad. El fin y objeto formal que encauza toda su actividad es la investigación y transmisión de la verdad. Nada hay que no pertenezca a su tarea: la ciencia, la técnica, la economía, la religión, etc.; pero sólo sub specie veritatis. A ella toca estudiar y formular los principios verdaderos, bajo cuyas exigencias han de organizarse y dirigirse estas actividades prácticas; pero no es a ella a quien compete precisamente realizarlas. Su misión —determinada con precisión por su objeto formal propio: la búsqueda y transmisión de la verdad— es eminentemente teórica: suministrar a las otras instituciones la verdad propia, que las nutre y dirige con los principios derivados de la misma, pero sin inmiscuirse en la actividad de dichas instituciones. Así, ella puede ofrecer una formación intelectual política, pero en manera alguna se constituye ella misma en un órgano de actuación política, en un partido. La actividad política es enteramente ajena al ámbito de sus tareas, constituido por su objeto formal y el fin para el que ha sido hecho. Lo cual no quiere decir que los miembros de la Universidad no puedan ejercer esa actividad, sino sólo y simplemente que no es en la Universidad donde deben o pueden realizarla, precisamente porque está afuera del ámbito de ésta, delimitado por su objeto for-*

mal teórico. Más aún, por su misma índole absorbente y conflictiva, además de ser extraña, la política es contraria y lesiva para la labor universitaria.

En el plano teórico, la actuación esclarecedora y constitutiva de los distintos y aún diversos sectores mediante los objetos formales, es todavía más evidente. Maritain, por ejemplo, ha precisado con rigor la distinción entre ciencias empíricas y filosofía de la naturaleza, ambas versantes sobre los entes materiales y teniendo este único objeto formal general: el ser material abstraído de las notas individuales. Dentro de este objeto formal amplio, ha señalado con precisión la formalidad objetiva diversa de ambos conocimientos. El ser material sensible, sobre el que ambos conocimientos versan, es asumido bajo el aspecto fenoménico sensible del ser por las ciencias, y bajo el aspecto del ser inteligible de los fenómenos sensibles, por la filosofía natural. El objeto real y aún el formal general es el mismo; lo que cambia y da lugar a dos conocimientos específicamente diferentes, el científico y filosófico, es el aspecto u objeto formal específico, bajo el cual cada uno de ellos se pone en contacto con la misma realidad.

La técnica y el arte actúan sobre una misma realidad material para perfeccionarla: la primera para transformarla en un medio útil, la segunda, en cambio, para transformarla en una obra bella. Los objetos formales las diferencian específicamente.

## 6. — Conclusión

Hemos querido señalar, con algunos ejemplos de muy diversa índole, la importancia y la actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales.

Su fecundidad es inmensa y su intervención cada vez más necesaria. El avance de las ciencias y de los conocimientos humanos, en general, hará necesarias nuevas aplicaciones de esta doctrina, porque sin ella, inevitablemente se engendra la confusión y el desorden epistemológico, con sus funestas consecuencias prácticas.

En filosofía y en teología, en ciencias y en las actividades especulativo-prácticas, como la economía, la política y la sociología, en sí mismas y en sus relaciones con la moral y la fe cristianas, el primer y fundamental deber es comenzar por "distinguir para unir", mediante los objetos formales, de cada uno de estos conocimientos y actividades.

Únicamente una vez esclarecidos estos objetos y, con ello, determinado el ámbito y el alcance de cada actividad y su consiguiente ubicación jerárquica dentro del conjunto de las demás actividades, se podrá proceder al estudio de cada una de ellas y a su ordenamiento y unidad orgánica integral.



## TOMAS DE AQUINO EN LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

### I

La primera labor docente de Santo Tomás en la Universidad de París (como Bachiller Bíblico de la cátedra de Elías Brunet, en el convento de Saint Jacques), durante los años 1252-1254, estuvo encuadrada en el áspero marco de la larga querrela entre profesores seculares y religiosos que conmovió los claustros parisienses. Conviene recordar los principales pasos de ese enfrentamiento, en parte relatado en un trabajo anterior <sup>1</sup>.

El martes de carnaval de 1229, en repudio a la violenta represión policial de un disturbio estudiantil que costó la vida a dos universitarios <sup>2</sup>, la corporación, por medio de sus Provisores, decretó una huelga deseis años <sup>3</sup>. En mayo de ese año (y por lo tanto en plena huelga) el Canciller otorgó el título y cargo de Maestro en Teología a Rolando de Cremona, fraile dominico, autorizándolo a enseñar en su convento <sup>4</sup>. Al año siguiente, el maestro Juan de San Egidio ingresó al mismo convento, continuando allí su docencia <sup>5</sup>. En 1231 otro maestro, Alejandro de Hales, entró como fraile franciscano en el convento parisiense de su Orden, conservando su cátedra <sup>6</sup>.

De este modo los religiosos, que hasta entonces no habían ejercido nunca la docencia superior, se hallaron en posesión de tres cátedras

<sup>1</sup> GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Tomás de Aquino en la Universidad de París*, SAPIENTIA, 1971, XXVI, pp. 233-262.

<sup>2</sup> MATTHEI PARIENSIS, *Historia Maior*, en *Opera*, Londini, 1640, p. 354; cf. AMATO MASNOVO, "Guglielmo d'Auvergne", en *Melanges Mandonnet*, Vrin, París, 1930, t. II, p. 192, nota 2. Vale la pena leer, en su sabroso texto latino, la narración pormenorizada de estos episodios.

<sup>3</sup> El decreto de los Provisores está fechado el 27 de mayo de 1229: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Chatelain, Delalain, París, 1889, t. I, pág. 188.

<sup>4</sup> Cf. FRANZ EHRLÉ, *San Domenico, la origine del primo studio generale del suo Ordine a Parigi*, Miscellanea Domenicana, Ferrari, Roma, 1923, p. 90; P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe. siècle*, Vrin, París, 1933, t. I, p. 42; E. FILTHAUT, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Albertus Magnus Verlag, Vachta, 1936, p. 16.

<sup>5</sup> P. MORTIER, *Historie des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Picard, París, 1930, t. I, p. 234. Cf. PIERRE MANDONNET, "De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris", *Revue Thomiste*, 1896, IV, pp. 133-170.

<sup>6</sup> A. SERRENT, "Alexandre d'Hales", *Dict. d'Hist. et Géogr. Eccles.*, Letouzey, París, t. I, col. 772.

universitarias. Aunque habían cumplido los requisitos de estudios, carecían de la necesaria aprobación del claustro profesoral, en estado de huelga. Concluida ésta en 1231, gracias a la mediación del Papa Clemente IX, se regularizó la situación legal de los religiosos <sup>7</sup>, pero continuó su enfrentamiento con los maestros seculares. Estos consideraban indigno el proceder de los religiosos, que hacían de sus cátedras una propiedad de sus respectivas órdenes, desconociendo o haciendo caso omiso de las resoluciones del claustro, a cuyas reuniones nunca asistían.

Aunque abiertas a todo alumnado, las cátedras conventuales se transmitían solamente a los miembros del mismo convento: así Rolando de Cremona dejó en 1230 su puesto a Hugo de Saint Cher; Juan de San Egidio hizo lo mismo en 1233 en favor de Guerrico de Saint Quentin <sup>8</sup>. Después Hugo de Saint Cher dejó en 1235 su cátedra a Lorenzo de Fougeres en 1242 <sup>9</sup>. De este modo se estableció una rigurosa sucesión de maestros dominicanos. Durante la primera docencia de Santo Tomás en Saint Jacques, regenteaban las cátedras Elías Brunet, que había sucedido a San Alberto Magno en 1248 y Bonhomme Bretón, que sucediera a Juan Pointlasne en 1247 <sup>10</sup>.

El claustro profesoral, ante la multiplicación de cátedras en manos de religiosos (otras Ordenes comenzaban a repetir lo hecho por los dominicos y franciscanos), decretaron que ninguna Orden podía tener más de un maestro regente de cátedra. Los únicos afectados eran los dominicos, que poseían dos; pero, como otras veces, no se dieron por enterados de la decisión <sup>11</sup>. Esto provocó la natural reacción de los maestros seculares: promulgaron un decreto negando la admisión al claustro a todo candidato al bachillerato o al magisterio que no jurase cumplir fielmente los estatutos de la corporación, cosa que no habían hecho los religiosos <sup>12</sup>.

Pocos días más tarde, la policía reprimió brutalmente un tumulto estudiantil, violando los fueros de la corporación universitaria al arrestar y apalear a cuatro estudiantes. Los profesores se reunieron en consejo, decidiendo juramentarse de no descansar hasta obtener justicia. Pero Elías Brunet y Bonhomme Bretón, los maestros dominicanos, se negaron a hacer el juramento solicitado si antes no se reconocía en forma solemne y oficial la pertenencia de dos cátedras de la Facultad de Teología al Convento de Saint Jacques <sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Bula *Parens Scientiarum Parisius*, abril de 1231: *Chartularium*, ed. cit., t. I, pp. 134-136.

<sup>8</sup> P. GLORIEUX, *Répertoire*, ed. cit. t. I, pp. 43 y 52.

<sup>9</sup> P. GLORIEUX, *Répertoire*, t. I, pp. 58 y 62.

<sup>10</sup> P. GLORIEUX, *Répertoire*, t. I, pp. 62 y 78.

<sup>11</sup> Cf. *Chartularium*, t. I, p. 226; P. GLORIEUX, *Répertoire*, t. I, p. 343.

<sup>12</sup> *Chartularium*, t. I, p. 242.

<sup>13</sup> *Chartularium*, t. I, p. 242; cf. p. 252.

Los demás profesores no aceptaron esta proposición y, de acuerdo con las autoridades académicas, decidieron separar de su cuerpo a los religiosos, cuya actitud era de constante menosprecio a las reglamentaciones, tradiciones y decisiones de la Universidad. Como los dominicos no se dieron por enterados del decreto, continuando normalmente sus clases, las autoridades enviaron dos bedeles a Saint Jacques, pero no pudieron realizar su cometido porque apenas comenzaron a hablar los acalló la gritería del alumnado, que finalmente los expulsó a golpes. El propio Rector se apersonó al convento, pero antes de que pudiera entrar en las aulas los frailes gritaron que venía armado y se vio obligado a salir rápidamente con la capa vuelta <sup>14</sup>.

Poco después se descubrió que un grupo de religiosos había fraudado una falsa declaración de más de cuarenta profesores, aceptando en el claustro profesoral a los maestros sancionados; pero el documento fue substraído antes de darse a publicidad y quedó patente el fraude. Poco después el Papa Inocencio IV, ante el que los religiosos habían interpuesto todas sus influencias, ordenaba a la Universidad reponer en sus cargos a los profesores castigados <sup>15</sup>. Para festejar su triunfo, los religiosos lograron que el Nuncio Papal obtuviese la suspensión de las clases y la lectura del "breve" papal en las parroquias <sup>16</sup>.

En agosto de 1253, el Papa citó ante sí a las partes en conflicto <sup>17</sup>. El 4 de febrero de 1254 los profesores seculares dieron a publicidad un documento historiando la disputa <sup>18</sup>. Los religiosos contestaron con un libelo del franciscano Gerardo de Borgo Dómimo, el *Introductorius in Evangelium aeternum*, exaltando la misión de los frailes mendicantes en base a las profecías apocalípticas de Joaquín de Fiore, en el que las autoridades académicas hallaron treinta y un errores teológicos <sup>19</sup>. Por su parte los maestros seculares decretaron que se excluía de los promociones a todo candidato sospechoso de connivencia con los dominicos <sup>20</sup>.

Mientras los tres religiosos inculpados viajaban para Italia, el delegado de la Universidad, Guillermo de Saint Amour no podía hacerlo por falta de recursos. El Papa lo autorizó a solicitar un préstamo, el 15 de julio de 1254 <sup>21</sup> y el 31 de agosto pidió a los alumnos que ayu-

<sup>14</sup> *Chartularium*, t. I, p. 252-258.

<sup>15</sup> *Chartularium*, t. I, p. 247.

<sup>16</sup> *Chartularium*, t. I, pp. 252-258.

<sup>17</sup> *Chartularium*, t. I, p. 249.

<sup>18</sup> *Chartularium*, t. I, pp. 252-258.

<sup>19</sup> *Chartularium*, t. I, p. 272; H. DENIFLE, "Das Evangelium aeternum und Commision zu Agnani, *Archiv für Litteratur und Kirchen-Geschichte*, Weidmansche Buchhandlung, Berlín, 1885, t. I, pp. 49-142; ver, sobre todo, p. 70. Cf. E. JORDAN, "Joachin de Fiore", *Dict. de Théol. Cath.*, vol. VIII-2, col. 1426-1458.

<sup>20</sup> Decreto del 26 de febrero de 1254, *Chartularium*, t. I, p. 265.

<sup>21</sup> *Chartularium*, t. I, p. 265.

dasen a sus maestros a pagar las deudas contraídas por su pleito con los religiosos <sup>22</sup>.

En estos días Santo Tomás, que había terminado sus dos años de Bachiller Bíblico, comenzaba su bienio de Bachiller Sentenciario <sup>23</sup>. Tal vez podría ubicarse aquí un episodio que repiten los biógrafos del Santo con notoria imprecisión histórica: el Papa le habría ofrecido ser Abad de Monte Cassino. Tomás de Cantimpré <sup>24</sup> y Tolomeo de Lucca <sup>25</sup> afirman que, estando el joven dominico en Alemania, recibió ese ofrecimiento: para el primero, lo habría hecho Alejandro IV; para el segundo, Inocencio IV, quien lo hizo viajar a la corte pontificia.

Pero, como ha sido establecido documentalmente, la importante abadía benedictina en esa época tuvo dos vacancias de Abad: la primera el 25 de enero de 1248, por deceso del Abad Esteban II y la segunda en 1251 por fallecimiento del Abad Nicolás, prolongándose esta última hasta el 24 de diciembre de 1254 <sup>26</sup>. Ahora bien, en la primera no era Papa Alejandro IV, sino Inocencio IV, que reinó desde el 25 de junio de 1243 hasta el 7 de diciembre de 1254 y en la segunda Santo Tomás no estaba en Colonia, sino en París y no es posible que Alejandro IV, elegido el 12 de diciembre, haya tenido tiempo de ofrecer un cargo que ya estaba ocupado doce días más tarde <sup>27</sup>.

De modo que, de ser cierto el episodio, habría tenido lugar cuando Santo Tomás estaba en París ejerciendo el cargo de Bachiller (y no durante sus estudios en Alemania). Esta posibilidad —a mi juicio— surgiría del hecho de que Inocencio IV (el Cardenal Presbítero de San Lorenzo in Lucina, Sinibaldo Freschi, cuya familia pertenecía a la nobleza imperial y cuya elección había sido muy bien vista por Federico II), que por haber enfrentado al Emperador había visto su vida en peligro y huido, vestido de caballero, a Lyon, donde estableció su corte en la abadía fortificada de Saint Just, regresara a Italia tras la muerte de Conrado IV, sucesor de Federico II, en julio de 1254. La vecindad de Montecassino, entonces sin Abad, podría haber motivado el ofrecimiento.

El Papa, que había demostrado su simpatía por los religiosos, dio por fin su fallo en el pleito que tenían con los seculares. El 21 de noviembre, tras haber estudiado personalmente el caso, dio la razón a los maestros seculares y no sólo reprobó la actitud de los reli-

<sup>22</sup> *Chartularium*, t. I, p. 266.

<sup>23</sup> MARTIN GRABMANN, "Die Autographe con Werken des heiligen Thomas von Aquin", *Historisches Jahrbuch*, 1940, LX, pp. 527-529.

<sup>24</sup> THOMAS CANTIMPRANUS, *Bonum universale*, Dauci, 1627, t. I, p. 20.

<sup>25</sup> TOLOMEO LUCENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. Muratori, *Rev. Ital. Script.*, vol. XI, Milano, 1727, p. 21.

<sup>26</sup> I. IGUAÑEZ, *Cronologia degli abati cassinesi del secolo XIII*, Casinensia, Montecassino, 1929, pp. 424-425.

<sup>27</sup> I. IGUAÑEZ, *o. c.*, p. 427.

giosos sino que les anuló todos los beneficios concedidos <sup>28</sup>. La medida consternó a dominicos y franciscanos. Santo Tomás, afectado como religioso, se vio sobre todo afectado como docente: de hecho veía trunca su carrera universitaria.

## II

Poco tiempo después de llegar la noticia del fallo papal, llegaba a París otra: Inocencio IV había fallecido en Nápoles el 7 de diciembre. Su sucesor el Cardenal Obispo Reginaldo de Ostia, elegido cinco días después de vacar la Sede Apostólica, "se distinguía por la pureza de sus costumbres y la nobleza de su carácter: pero se mostró demasiado accesible a consejeros indignos" <sup>29</sup>. De hecho se dejó llevar por la política de los gibelinos, no logró separar a Manfredo, hijo natural de Federico II, de los sarracenos, y cedió a las presiones de la poderosa familia Brancalione, sucesora de los Frangipane en el dominio de la ciudad de Roma.

El 14 de abril de 1255, el Papa tomó cartas en el pleito universitario: por la "bula" *Quasi lignum vitae* anuló los actos de su predecesor, restituyó a los frailes sus privilegios y ordenó a la Universidad admitir de inmediato a los maestros sancionados <sup>30</sup>. Pero esta decisión no pacificó los ánimos. Índice de ello son las cuatro series de debates que dirigió en su cátedra San Buenaventura, en encomio de los religiosos <sup>31</sup> y los que en respuesta dirigió en la suya Guillermo de Saint Amour, refutando sus razones <sup>32</sup>, amén de un opúsculo sobre *Los peligros de los últimos tiempos*, contestando al libelo apocalíptico de Gerardo de Borgo Dómimo <sup>33</sup>.

El propio General de los Dominicos, Humberto de Romain, que lógicamente defendía a los suyos, en una nota de mayo de 1255 reconoce y reprueba abusos introducidos en su Orden: ejercer los privilegios sin licencia del Obispo o al menos del Párroco del lugar; retraer a los fieles de los oficios parroquiales; celebrar en los conventos a la misma hora que las parroquias; predicar cuando en la catedral lo hace el Obispo; mezclarse en asuntos testamentarios de los fieles; pedirles que se hagan enterrar en los terrenos de la Orden;

<sup>28</sup> *Chartularium*, t. I, p. 267.

<sup>29</sup> FERNAND MOURRET, *Histoire Générale de l'Eglise*, t. IV, p. 521.

<sup>30</sup> Decreto del 22 de diciembre de 1254, *Chartularium*, t. I, p. 276 (restitución de los privilegios a los mendicantes) y bula *Quasi lignum vitae*, *Chartularium*, t. I, p. 277.

<sup>31</sup> S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882, t. V, pp. 117-124 (*De perfectione*), pp. 124-165 (*De paupertate*), pp. 166-179 (*De castitate*), pp. 179-188 (*De obediencia*).

<sup>32</sup> GULIELMI A SANCTO AMORE, *Opera*, Constantiae, 1632, pp. 73-80 (*De quantitate elemosinae*) y pp. 80-83 (*De valido medicante*).

<sup>33</sup> GUGIELMI A SANCTO, *o. c.*, pp. 17-72 (*De periculis*).

confesar y predicar sin licencia del Obispo <sup>34</sup>. Aunque son abusos de disciplina eclesiástica, permiten comprender la actitud excesivamente autónoma que tenían los religiosos, también en el ámbito universitario.

Sin embargo Alejandro IV continuaba insistiendo en hacer admitir a los religiosos en la corporación académica, por cuyas normas y usos mostraban notoria indiferencia. Ante la negativa de los maestros seculares los amenazó con penas canónicas: ante ellas cedieron algunos, pero la mayoría, reunida en asamblea el 2 de octubre, decidió renunciar a sus privilegios y disolver su corporación <sup>35</sup>. El 7 de diciembre el Papa intervino nuevamente: en una epístola al Canciller Heimerico de Veire prohíbe el ejercicio de la docencia a todo profesor que no acatase su "bula" <sup>36</sup>. El mismo día ordenó a los Obispos Guillermo de Orleans y Guido de Auxerre excomulgar nominalmente a los maestros que no se plegasen a lo dispuesto en la "bula" <sup>37</sup>.

Ante la amenaza de excomunión, la mayoría terminó por ceder. Sin embargo algunos insistían en defender los derechos de la corporación, cerrando filas alrededor de Guillermo de Saint Amour. Pocos días más tarde, los Obispos encargados del control de la Universidad recibían orden de privar de sus beneficios eclesiásticos a los rebeldes <sup>38</sup>. Los maestros delegados por la Universidad para sostener su causa habían contraído deudas considerables; Inocencio IV había dictaminado que los alumnos de los seculares debían ayudarlos en los gastos del proceso. Pero Alejandro IV desligó a los estudiantes de esta obligación <sup>39</sup>.

El 10 de diciembre, un nuevo decreto pontificio ordenaba considerar suspendidos de sus beneficios a Guillermo de Saint Amour y sus amigos si en un plazo de quince días no testimoniaban su acatamiento incondicional a la "bula" <sup>40</sup>. Los maestros seculares podían dedicarse a la docencia gracias a beneficios que se les concedían en parroquias y colegiats, ya que la ayuda que les proporcionaban sus alumnos era magra; el privarlos de estas entradas equivalía a quitarles el sustento. De ahí, por otra parte, la reacción del clero parroquial contra los religiosos. Además los seculares tenían la casi totalidad de las cátedras universitarias y sus alumnos estaban lógicamente de su parte. Esto explica la reacción popular contra los dominicos, que eran hostilizados por las calles. La tensión aumentó hacia fin de año y en enero de 1256 el Rey San Luis debió poner una guardia alrededor del convento de Saint Jacques para prevenir posibles ataques <sup>41</sup>.

<sup>34</sup> *Chartularium*, t. I, p. 287.

<sup>35</sup> *Chartularium*, t. I, p. 292.

<sup>36</sup> *Chartularium*, t. I, p. 298.

<sup>37</sup> *Chartularium*, t. I, p. 299.

<sup>38</sup> *Chartularium*, t. I, p. 300.

<sup>39</sup> *Chartularium*, t. I, p. 301.

<sup>40</sup> *Chartularium*, t. I, p. 300.

<sup>41</sup> P. GLORIEUX, "Le contra impugnantes", *Mélanges Mandonnet*, Vrin, París, p. 75.

El Rey comprendió que con excomuniones no se pacifican los ánimos. Pidió la intervención del episcopado francés, logrando reunir, bajo el control de los Arzobispos Felipe de Bourges, Tomás de Reims, Enrique de Sens y Odón de Rouen, a representantes autorizados de los dos bandos en pugna. Después de varias conversaciones se llegó a un acuerdo. Los maestros seculares se comprometieron a aceptar en la corporación a los dominicos; éstos se comprometieron a no tener más de dos cátedras, con candidatos aceptados por la corporación antes de ser promovidos. Los seculares reconocían el derecho de los alumnos de los dominicos a asistir a sus clases e intervenir en sus disputas; a su vez los dominicos reconocieron igual derecho a los alumnos de los seculares y se comprometieron a no vejar, ni por sí ni por otros, a los seculares <sup>42</sup>.

Este convenio, firmado por dominicos y seculares y refrendado por cuatro Arzobispos, parecía la fórmula ideal para restablecer la paz. Aunque data del 1 de marzo, parece no haber llegado al conocimiento del Papa sino varios meses más tarde. Por su parte seguía fulminando excomuniones: un decreto del 3 de mayo pide la aplicación de esta pena para todo el que impida a algún estudiante asistir a las clases de los Predicadores <sup>43</sup>. El 4 de abril vuelve a la carga, prohibiendo a maestros y estudiantes seguir a Guillermo de Saint Amour y pidiendo al Obispo de París tomar medidas contra los que molestasen a los dominicos <sup>44</sup>. El 12 de abril se dirige al Rey San Luis para hacer cumplir sus decretos <sup>45</sup>.

El 17 de junio, Alejandro IV se da por notificado del acuerdo firmado el 1 de marzo y lo reprueba solemnemente; más aún, priva de todos sus beneficios eclesiásticos a Guillermo de Saint Amour, Odón de Tournai, Nicolás de Bain y Cristiano de Belvaux y los condena a degradación canónica <sup>46</sup>. Todos estos graves acontecimientos perturbaron la vida universitaria. Y es justamente en medio de estos hechos que Santo Tomás, terminada su labor de Bachiller Sentenciario, fue promovido al magisterio.

### III

El 3 de marzo de 1256, el Papa escribe al Canciller Heimerico felicitándolo por haber concedido a fray Tomás de Aquino el doctorado en Teología, habilitándolo para la docencia oficial <sup>47</sup>. No hay constancia alguna de que los maestros seculares hayan objetado la

<sup>42</sup> *Chartularium*, t. I, p. 304.

<sup>44</sup> *Chartularium*, t. I, p. 307.

<sup>45</sup> *Chartularium*, t. I, p. 314.

<sup>46</sup> *Chartularium*, t. I, p. 319.

<sup>47</sup> Esta carta no ha sido conservada, pero consta que fue enviada: cf. *Chartularium*, t. I, p. 307.

persona del joven religioso, pese a que se haya afirmado lo contrario <sup>48</sup>. De hecho comenzó su tarea profesoral cuando le correspondía. Es cierto, en cambio, que no fue aceptado en el cuerpo de los maestros: una bula papal del 23 de octubre ordenó a la Universidad admitir en su claustro a los religiosos Tomás de Aquino, predicador, y Buenaventura, fraile menor <sup>49</sup>, lo que se concretó en agosto de 1257 <sup>50</sup>.

No parece admisible que los maestros seculares, abrumados por condenaciones y excomuniones, tuviesen ánimo como para actuar: ya el 17 de junio el Papa ordenaba a los rebeldes salir de Francia <sup>51</sup>; el 27 pide al Rey San Luis que los destierre <sup>52</sup>; el 31 de julio los Obispos del Sena y de Reims invitaron a una reunión a seculares y religiosos: los primeros aceptaron y los segundos se negaron <sup>53</sup>; el 5 de octubre es condenada la obra de Guillermo de Saint Amour <sup>54</sup>; el 23 de octubre, ante los Cardenales Hugo de Santa Sabina y Juan de San Nicolás in cárcere, los maestros Odo y Cristiano juran aceptar la *Quasi lignum* y la inclusión de los religiosos en el claustro <sup>55</sup>.

Una vez promovido por el Canciller, el nuevo maestro debía exponer un solemne lección inaugural. Se ha encontrado la que dictó Santo Tomás: versa sobre las palabras del salmo 103, versículo 13: "Riegas los montes desde tu morada" <sup>56</sup>. En ella refleja su profunda veneración por el saber sagrado y su alto concepto de su misión docente. El texto está entretejido por citas bíblicas <sup>57</sup>. Y es natural que así fuera: la labor del maestro en Teología era fundamentalmente la de explicar la Sagrada Escritura <sup>58</sup>.

Como tema de su primer curso eligió el libro del profeta *Isaías* <sup>59</sup>, al que dedicó tres años enteros. Luego comentó el evangelio de *San Mateo*, por espacio de dos años <sup>60</sup>. Se ha establecido que sólo ense-

<sup>48</sup> GUILLELMUS DE TOCOC, *Vita Sancti Thomae Aquinatis*, ed. Prümmer, Saint Maximin, Var., 1924, cap. XVI. En este trabajo he preferido no utilizar esta biografía, muy citada por autores recientes, por estar plagada de inexactitudes históricas.

<sup>49</sup> *Chartularium*, t. I, p. 338.

<sup>50</sup> *Chartularium*, t. I, p. 360; cf. p. 366.

<sup>51</sup> *Chartularium*, t. I, p. 319.

<sup>52</sup> *Chartularium*, t. I, p. 324.

<sup>53</sup> *Chartularium*, t. I, p. 329.

<sup>54</sup> *Chartularium*, t. I, p. 331.

<sup>55</sup> *Chartularium*, t. I, p. 338.

<sup>56</sup> Descubierta por Francesco Salvatore en un manuscrito florentino que contiene las obras de Remigio de Girolami, discípulo de Santo Tomás: F. SALVATORE, *Due sermoni inediti di San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1912; cf. M. GRABMANN, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin*, Aschendorff, Münster in Westfalia, 1931, pp. 393-395.

<sup>57</sup> Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica*, ed. R. Verardo, Marietti, Torino, 1954, pp. 441-443.

<sup>58</sup> H. DENIFLE, "Quel livre servait de base à l'enseignement des Maîtres en Théologie?", *Revue homiste*, II (1894), pp. 149-161; P. MANDONNET, "L'enseignement de la Bible «selon l'usage de Paris»", *Revue Thomiste*, XXXVI (1929), pp. 489-519.

<sup>59</sup> P. MANDONNET, "Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1929, XXXVI, p. 8. El primer comentario: Super *Isaiaem*.

<sup>60</sup> P. MANDONNET, *Ibidem*, Super *Mattheum*.



ñaba dos horas por semana <sup>61</sup>, hecho importante de destacar, porque explica, al menos en parte, la increíble abundancia de su producción escrita. Pero para comprender el sentido de sus trabajos escriturísticos es preciso ubicarlos en el contexto histórico del movimiento bíblico del siglo XIII, que tuvo su centro en la Universidad de París.

Continuando una tendencia iniciada en el siglo anterior <sup>62</sup>, en el siglo XIII, el estudio técnico de la Biblia se convierte en el centro de atención de los teólogos. Ya en su bienio de Bachiller Bíblico el futuro profesor debía explicar rápidamente toda la Escritura <sup>63</sup>; el maestro, por su parte, comentaba detenidamente un libro determinado <sup>64</sup>. Esto llevó a profundizar las técnicas y a desarrollar el espíritu crítico. Es en este siglo en el que se fija, por obra de profesores de la Universidad de París, el canon bíblico: en esta labor sobresale Esteban Langton <sup>65</sup> y tiene también su parte Santo Tomás <sup>66</sup>. También se debe a Langton, Canciller de la Universidad, la actual división en capítulos de cada uno de los libros sagrados <sup>67</sup>, mientras que Tomás Gallus y Hugo de Saint Cher introducen la división en párrafos de los capítulos <sup>68</sup>.

Hugo de Saint Cher inicia la ardua tarea de fijar un texto libre de interpolaciones y errores, tarea realizada primero por un equipo de dominicanos, aunque defectuosamente <sup>69</sup>, lo que motivó un trabajo personal del propio Hugo, promovido al cardenalato; para realizarlo tuvo los comentarios de San Jerónimo, considerado como la máxima autoridad en materia bíblica, los de otros Padres de la Iglesia, los textos hebreos y los más antiguos manuscritos latinos <sup>70</sup>. A este trabajo de restauración de la escuela dominicana se agregaron luego otros realizados por franciscanos <sup>71</sup>. También son de la misma época —primera mitad del siglo XIII— numerosas “concordancias”, verdaderos diccionarios de pasajes que tratan de un mismo tema <sup>72</sup> y las “distinciones”, catálogos de términos equívocos <sup>73</sup>. Asimismo se publican traducciones a las lenguas vulgares: la Universidad de París presentó, en 1250, una versión integral de la Biblia al francés <sup>74</sup>.

<sup>61</sup> P. MANDONNET, *art. cit.*, p. 103.

<sup>62</sup> C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, París, 1944, pp. 61-140.

<sup>63</sup> P. GLORIEUX, *Répertoire*, t. I, p. 15.

<sup>64</sup> C. SPICQ, *o. c.*, p. 142.

<sup>65</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 144-159.

<sup>66</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 146-152; 154.

<sup>67</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 159-162.

<sup>68</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 163-164.

<sup>69</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 166-167.

<sup>70</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 167-170.

<sup>71</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 170-172.

<sup>72</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 172-175.

<sup>73</sup> C. SPICQ, *o. c.*, pp. 175-177.

<sup>74</sup> E. REUSS, “Fragments littéraires et critiques”, *Revue de Théologie*, Strasbourg, 1852, IV, pp. 5-26 y 1857, XIV, pp. 129-141. S. BERGER, *La Bible française au Moyen Age*, pp. 178-196.

Es una preocupación propia de este siglo la de conocer el texto hebreo y griego de la Escritura<sup>75</sup>; el iniciar los comentarios por un análisis gramatical de los pasajes<sup>76</sup>; la búsqueda del sentido literal antes que la referencia a las necesidades teológicas, dogmáticas o morales<sup>77</sup>. La exégesis exige un proceso determinado: el texto se divide y subdivide en unidades temáticas<sup>78</sup>; se citan los lugares paralelos del mismo libro o de otros de la Biblia<sup>79</sup>; se acude a las interpretaciones dadas por los Santos Padres y los teólogos, analizándolas críticamente<sup>80</sup>; se utilizan los recursos de la filología y de la filosofía<sup>81</sup>; se correlaciona la Biblia con la historia profana<sup>82</sup>. Y al fin se determina el sentido literal, su aplicación dogmática y su utilización moral o espiritual<sup>83</sup>.

La *Expositio in Isaiam prophetam* de Santo Tomás, como sus demás comentarios escriturísticos, responde a la técnica propia de su época, que él mismo contribuyó a desarrollar. Se conserva el autógrafo original<sup>84</sup>, escrito en su típico gótico cursivo lleno de abreviaturas y de tachaduras que mereció llamarse *littera inintelligibilis*<sup>85</sup>. Está precedida por tres prefacios y un proemio, que son una interesante introducción al libro, en el que se determinan la materia, el modo de exponer y la intención del autor, así como la utilidad y el sentido de la profecía. El comentario mismo es rápido, literal, teológico y alegórico, salpicado con análisis gramaticales y referencias filológicas<sup>86</sup>.

La *Lectura in Mattheum evangelistam* ha llegado hasta nosotros en una "reportación" de Pedro de Andria y Leger de Becançon<sup>87</sup>. For tratarse de apuntes tomados en clase, el texto manifiesta defectos que, sin embargo, no afectan al contenido<sup>88</sup>. Tras un prólogo que comenta al de San Jerónimo, la obra sigue la misma técnica expositiva que el anterior comentario, pero se extiende más en cuestiones teológicas suscitadas por el texto; por otra parte insiste sobre todo en

75 C. SPICQ, *o. c.*, págs. 178-196.

76 C. SPICQ, *o. c.*, p. 195.

77 C. SPICQ, *o. c.*, pp. 204-212.

78 C. SPICQ, *o. c.*, pp. 212-218.

79 C. SPICQ, *o. c.*, pp. 223-227.

80 C. SPICQ, *o. c.*, pp. 227-232.

81 C. SPICQ, *o. c.*, pp. 232-236; cf., pp. 252-256.

82 C. SPICQ, *o. c.*, pp. 256-166.

83 C. SPICQ, *o. c.*, pp. 267-288.

84 J. DESTREZ, "Le Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur Isaie", en *Etudes critiques sur les oeuvres de S. Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, Vrin, París, 1933, pp. 161-224. El autógrafo se conserva actualmente en la Biblioteca Vaticana, Lat. 9850, fol. 105-114; abarca los capítulos 34 a 49.

85 J. DESTREZ, *o. c.*, p. 172.

86 S. THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia*, Vives, París, 1871-1880, t. XVIII, pp. 668-821 y. t. XIX, pp. 1-65.

87 H. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorff, Munster i. W., 1931, pp. 251-252.

88 F. PELSTER, *Die Lectura in Evangelium Matthei*, Biblica, Roma, 1923, pp. 300-311.

aplicaciones morales y en el sentido místico, aspectos de que los comentarios posteriores pasarán a ser cada vez más breves, en beneficio de la interpretación literal<sup>89</sup>.

#### IV

Un comentario bíblico siempre suscita problemas teológicos importantes, cuya solución requiere una técnica especial y un estudio pormenorizado de las diversas posiciones adoptadas ante ellos. Esto desborda los cuadros de la exégesis escriturística y exige un método distinto al del comentario bíblico propiamente dicho. Para satisfacer esta necesidad se había establecido en las escuelas medioevales un procedimiento típico, la *disputatio*<sup>90</sup>.

La disputa, método a la vez de investigación y de formación, nace de la pregunta ("*quaestio*") formulada por un alumno a un profesor sobre un punto difícil u oscuro del texto comentado o bien de la diversidad de interpretaciones de un mismo pasaje, respondida en forma de un *excursus* que poco a poco se va independizando del comentario<sup>91</sup>. Gracias a Pedro Abelardo la disputa se generalizó en el siglo XII<sup>92</sup> y adquirió fisonomía propia con el descubrimiento de la "*logica nova*" de Aristóteles<sup>93</sup>. En tiempos de Santo Tomás había llegado a su forma más clásica y sobria y comprendía una serie de actos bien precisos, cuyo desarrollo y orden estaba oficialmente reglamentado.

Una vez por semana cada maestro regente dirigía en su cátedra una disputa. Con la debida anticipación anunciaba el tema e invitaba a los demás maestros, bachilleres y estudiantes de la Facultad respectiva. En el día señalado, subía a la cátedra acompañado por su Bachiller Sentenciario. Daba comienzo la disputa con el enunciado del problema propuesto, por ejemplo: "*Quaestio est de veritate. Et primo queritur quid sit veritas*"<sup>94</sup>. Inmediatamente tomaba la palabra el Bachiller y exponía brevemente el sentido de la cuestión, las soluciones propuestas y su opinión personal. Luego los maestros presentes objetaban o proponían otras opiniones. El Bachiller, ayudado por el

<sup>89</sup> P. SYNAVE, "Les commentaires scripturaires de S. Thomas d'Aquin", *Vie spirituelle*, julio de 1923, pp. 461-462. Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Lectura in Mattheum evangelistam*, nova editio, Marietti, Torino, 1951.

<sup>90</sup> G. PARE, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *Les écoles et enseignement. La Renaissance du XII siècle*, Vrin, Paris, 1933, pp. 128-132.

<sup>91</sup> RAYMOND MARIE MARTIN, *Introduction a ROBERTI DE MELUN, Quaestiones de divina pagina*, Spic. Sac. Lovan, Louvain, 1932, pp. XXXIV-XLVI.

<sup>92</sup> PETRI ABAELARDI, *Sic et non*, Prologus, Patr. Lat., t. CLXXVIII, c. 1349.

<sup>93</sup> JOSEPH DE GELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Desclée, Paris, 1946, t. I, p. 34.

<sup>94</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, De veritate*, q. 1, a. 1, ed. Spiazzi, Marietti, Torino, 1949, p. 1 (es interesante leer la *Introductio generalis* a esta edición, pp. VII-XXIX).

maestro, respondía, aclaraba, objetaba. Seguían luego las dificultades presentadas por los bachilleres de otras cátedras y, si había tiempo, por los mismos estudiantes. Un secretario tomaba nota estenográfica de lo actuado.

El primer día de clase siguiente a la disputa (que generalmente se realizaba un sábado), tenía lugar la "determinación": el maestro, que había estudiado el material recogido durante la discusión, brindaba a sus alumnos una síntesis orgánica, comenzando por organizar dialécticamente las opiniones, separándolas en series opuestas. Proponeía luego su propia solución, fundamentándola debidamente. Por fin resolvía las dificultades. Esta "determinación magistral", redactada por el propio profesor o al menos estenografiada por un alumno, constituía un "artículo". Una serie de artículos formaba una "cuestión"<sup>95</sup>.

Importa observar dos hechos: primero, que los artículos de las "cuestiones disputadas" que luego se publicaban no reflejan la disputa misma, sino la síntesis hecha por el maestro determinante; segundo, que a pesar de esto, su opinión personal se había formado —o al menos reformado— en medio del choque de ideas y que, por lo tanto, traduce a la vez su propio pensamiento y las preocupaciones teológicas o filosóficas de sus colegas y alumnos y, a través de ellas, las corrientes y tendencias de su época.

Santo Tomás eligió como tema de sus primeras disputas el problema de la verdad. Puesto que había de enseñarla durante toda su vida, nada más lógico que determinar desde el comienzo su sentido, su extensión, sus propiedades, su realización. Por un procedimiento ingenioso se ha logrado establecer con notable precisión la cronología de estas disputas.

Durante el año escolar 1256-1257, Santo Tomás determinó los 84 primeros artículos, agrupados en 8 cuestiones. El año siguiente, 1257-1258, otros 84 artículos, que forman las cuestiones 9 a 20. Por fin, el año escolar 1258-1259, determinó 85 artículos de las cuestiones disputadas sobre el bien, que por error se han agregado a las referentes a la verdad, constituyendo sus cuestiones 21 a 29. De este modo resultan 253 disputas distribuidas regularmente a lo largo de los primeros tres años del magisterio parisiense del Santo Doctor, lo que indica que, superando la costumbre, dirigió no uno sino dos debates por semana<sup>96</sup>.

En su redacción definitiva, las *cuestiones disputadas* de Santo Tomás tienen una estructura muy uniforme. Primero se enuncia el

<sup>95</sup> P. MANDONNET, "Chronologie des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1928, XXIII, pp. 267-269.

<sup>96</sup> P. SYNAVE, "Le probleme chronologique des questions disputées de Saint Thomas", *Revue Thomiste*, 1926, XXI, pp. 154-159.

tema de la cuestión; luego se enumeran los temas de los diversos artículos. Después se entra en el artículo mismo, comenzando por plantear un problema, por ejemplo: "*Y primeramente se pregunta qué es la verdad*"; seguidamente se presenta una proposición como hipótesis de trabajo: "*Parecería que lo verdadero sea totalmente idéntico al ser*". Se proponen luego argumentos en favor de la tesis. Pero después se enuncia la proposición opuesta: "*Pero en contra de esto...*" y siguen argumentos contrarios a los anteriores. Sólo entonces se enuncia la "determinación" o "resolución": "*Respondo (a la pregunta originaria): ha de decirse que...*" y se exponen las razones. Por fin se contesta a las dos series de argumentos.

Muchas veces la "determinación" adopta una de las posiciones enunciadas. Otras veces no acepta ninguna, proponiendo otra. En el primer caso sólo se contesta a la serie de argumentos contrarios a la solución aceptada; en el segundo, en cambio, se contesta a ambas series. El número de argumentos en favor o en contra de la tesis varía notablemente: hay casos en que llega o pasa de veinticinco; en otros sólo hay cinco o seis. A veces los argumentos contrarios son numerosos y los favorables tres, dos, o uno; esto basta, pues la "determinación" expone orgánicamente las razones a favor.

Comparando el contenido y el estilo de las primeras *cuestiones disputadas* con el *Scriptum super Sententiis* se nota un firme avance, tran una marcha más firme y segura, una mayor precisión y sobriedad. Pese a ser ambas obras tan cercanas en el tiempo, las *cuestiones* muestran un progreso notable. En el *Scriptum* muchas veces se detallan largamente las opiniones y se termina por aceptar varias, aunque aclarando que una es exacta en tal sentido y la otra en tal otro; en cambio en las *cuestiones* el problema se decide casi siempre netamente, dejando constancia que la o las otras tienen tal o cual defecto. Además la exposición de las opiniones es más concisa.

Esto no significa que el *Scriptum* sea menos valioso: esta obra del Aquinense no admite comparación con ninguna otra del mismo género y merece ser colocada entre las más potentes síntesis teológicas que nos ha legado el medioevo<sup>97</sup>. Sin duda, las afirmaciones de esta obra juvenil serán más tarde retocadas por su autor: es fácil notar en

97 Cf. FERNAND VAN STEENBERGHE, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, Bloud et Gay, Paris, 1951, p. 250: *Le Scriptum super Sententiis* dépasse de loin, par sa envergure, les autres ouvrages de ce groupe et on le range souvent, à juste titre, parmi les grands travaux de synthèse théologique laissés par Saint Thomas". Cito este pasaje de un eminente medioevalista por dos razones: primero, porque subraya la importancia de una obra bastante poco trabajada por los tomistas; segundo, porque a su autor no se le podría achacar excesivo celo por el tomismo (son conocidas sus críticas a posiciones tomistas: cf. *Epistemologie*, Louvain, 1947; *Ontologie*, Louvain, 1952). Recuerdo que una vez me dijo: "Admiro a Monseñor Derisi por su tomismo". Le pregunté: "Usted, ¿no se considera tomista?" Y me respondió: "Por supuesto, soy tomista. Pero la diferencia está en que, mientras yo soy simplemente tomista, Monseñor Derisi es tomista de estricta observancia". Y añadió sonriendo: "Esa es una gracia, un don *quod non datum est omnibus*".

los trabajos posteriores un mayor ahondamiento en las soluciones y una mayor simplicidad en la expresión. Pero ya en esta obra el Santo toma posición ante los grandes problemas filosóficos y teológicos. Puede decirse que las obras posteriores, incluso las más elaboradas, son un examen, más hondo y reflexivo, del contenido de su primer trabajo de envergadura expuesto en forma cada vez más neta y personal<sup>98</sup>.

El *Scriptum*, comentario de una obra de neto corte agustiniano, muestra a cada paso expresiones, conceptos y teorías de San Agustín, se descubre fácilmente también el influjo de Avicena<sup>99</sup>. En las *Questiones* intervienen otros autores y el agustinismo y avicenismo decrecen, actitud que se irá afianzando en obras posteriores<sup>100</sup>. Sin duda San Agustín es el autor más citado (más de 250 citas); el segundo lugar lo ocupa Aristóteles (unas 200 citas)<sup>101</sup>. Pero el citar un autor no significa solidarizarse con sus posiciones; las más de las veces se trata de pasajes que o bien no son piezas capitales o bien a la cita sigue una interpretación personal que cambia el sentido originario<sup>102</sup>.

Los títulos de las *Questiones* muestran una temática típicamente agustiniana; pero las soluciones generalmente no lo son: I, la verdad; II, la ciencia divina; III, las ideas; IV, el verbo mental; V, la providencia; VI, la predestinación; VII, el libro de la vida; VIII, el conocimiento angélico; IX, la ciencia angélica; X, la mente; XI, el maestro; XII, la profecía; XIII, el éxtasis; XIV, la fe; XV, la razón superior e inferior; XVI, la sindéresis; XVII, la conciencia; XIX, el conocimiento del alma separada; XX, la ciencia de Cristo; XXI, el bien;

<sup>98</sup> "Somit lehrt der hl. Thomas im Sentenzkommentar und seiner späteren Werken im Grunde dasselbe. Aber die Ausdrucksweise in den späteren Werken ist tiefer, rührt mehr an das Wesen der Sache". LEO VON RUDDOF, "Die heiligen Thomas' Lehre von der Formalursache der Einwohnung in der Seele der Gerechten", *Divus Thomas* (Fr.), 1930, VIII, p. 191.

<sup>99</sup> "Der Augustinismus und der Einfluss Avicennas tritt in diesen Werke schärfer hervor als in späteren Schriften". M. GRABMANN, *Geschichte der Katholischen Theologie*, Herder, Freiburg, 1933, p. 77. Cf. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. West., 1949, p. 285.

<sup>100</sup> Con todo ya en estas primeras obras está perfectamente definido su pensamiento sobre temas fundamentales, en los que se aparta decidida pero delicadamente, de San Agustín y de Avicena: por ejemplo, la noción de ser y su estructura; el conocimiento del ser; la substantialidad del acto de existir; la captación del alma por sí misma; la distinción entre la substancia del alma y sus potencias; la noción de verdad, etc.

<sup>101</sup> Estas cifras son aproximativas, ya que frecuentemente un mismo autor se menciona dos veces: una como cita en apoyo de una posición y otra en la respuesta o aclaración respectiva. De ahí que en algunos índices el número de citas aumente o disminuya.

<sup>102</sup> Desbordaría el marco de este trabajo fundamental esta afirmación. Pero basta confrontar las citas que aparecen en las primeras obras de Santo Tomás con la fuente que utiliza para comprobar que los textos aludidos no responden en muchos casos al contexto original, sino que son interpretados, a veces bastante artificiosamente, para avalar la posición personal del Santo. Este procedimiento, que hoy resultaría inadmisibile, era común en el siglo XIII y se explica, por una parte, por la necesidad que sentían los autores de apoyarse constantemente en la palabra ya de la Biblia, ya de los Santos Padres, ya de los filósofos, ya de los escritores clásicos y, por otra parte, por la llamada "interpretación reverente" o "piadosa" de los pasajes que, literalmente tomados, se apartarían de la verdad. De aquí esta curiosa costumbre, que S. Tomás adopta, pero que irá progresivamente abandonando. En obras posteriores explícitamente advierte que hace una "interpretación piadosa" (*Summa theologiae*, III, q. 4, a. 3, ad 1) o "reverente" (*Contra errores graecorum*, Prol.).

XXII, la voluntad; XXIII, la voluntad divina; XXIV, el libre arbitrio; XXV, la sensualidad; XXVI, las pasiones; XXVII, la gracia; XXVIII, la justificación; XXIX, la gracia de Cristo.

## V

Entretanto la tensión entre los maestros de la Facultad de Teología había cedido. Los capítulos de la Provincia de Reims escribieron a Alejandro IV rogándole que perdone a los maestros sancionados <sup>103</sup>. Pero el Papa no estaba dispuesto a hacerlo: en enero de 1257 exige al Canciller Heimerico que no conceda la licencia sin previo compromiso de obedecer la *Quasi lignum* <sup>104</sup>, reiterando esta exigencia el 12 de mayo <sup>105</sup>. En otro documento, datado dos días más tarde, rechaza la apelación de los maestros rebeldes <sup>106</sup> y el 14 de julio pide nuevamente al Obispo Reginaldo de París que haga cumplir la bula <sup>107</sup>. El 31 del mismo mes escribe al Rey San Luis solicitándole lo mismo <sup>108</sup>. El 7 de agosto escribe a Guillermo de Saint Amour, ordenándole permanecer fuera de Francia y prohibiéndole enseñar o predicar no importa dónde <sup>109</sup> y tres días más tarde pide al Rey que impida a Guillermo regresar a Francia <sup>110</sup>.

Los últimos documentos de esta época (segunda estancia de Santo Tomás en París) siguen mostrando que el Papa no estaba dispuesto a ceder: el 26 de junio de 1259 excomulga al bedel Guillot, de los Picardos, por haber leído un manifiesto contra los dominicos <sup>111</sup>; el 11 de julio ordena a los seculares que se reconcilien con los dominicos; el 11 de agosto rechaza la petición de la Universidad en la que le pedía clemencia para con Guillermo de Saint Amour <sup>112</sup>. Tal vez a esta actitud se deba que el conflicto se prolongue: cuarenta años más tarde todavía continuaba el problema, por supuesto, con distintos actores.

Entretanto Santo Tomás proseguía su labor docente y su producción escrita. Durante la Pascua de 1256, junto con sus clases sobre Isaías y sus primeras Cuestiones Disputadas, comenzó a comentar la obra de Boecio sobre la *Trinidad*; pero en julio interrumpió su tarea <sup>113</sup>. Este hecho plantea un interrogante: ¿por qué razón no con-

<sup>103</sup> *Chartularium*, t. I, p. 341.

<sup>104</sup> *Chartularium*, t. I, p. 346.

<sup>105</sup> *Chartularium*, t. I, p. 350.

<sup>106</sup> *Chartularium*, t. I, p. 354.

<sup>107</sup> *Chartularium*, t. I, p. 359.

<sup>108</sup> *Chartularium*, t. I, p. 361.

<sup>109</sup> *Chartularium*, t. I, p. 362.

<sup>110</sup> *Chartularium*, t. I, p. 363.

<sup>111</sup> *Chartularium*, t. I, p. 390.

<sup>112</sup> *Chartularium*, t. I, p. 401.

<sup>113</sup> P. SYNAVE, "La révélation des vérités divines", *Mélanges Mandonnet*, Vrin, París, 1930, t. I, pp. 359-361. M. D. CHENU, "La date du commentaire de S. Thomas sur le De Trinitate", *Rev. des Scienc. Philos. et Théol.*, 1940, XXV, págs. 359-361,

tinuó su comentario? No hay dato alguno que permita responder esta pregunta. Lo más probable (pero se trata de una conjetura) es que no se encontraba cómodo en el clima fuertemente neoplatónico de la obra, contrastante con sus convicciones aristotélicas en materia gnoseológica.

En realidad en este comentario el texto es más bien un pretexto para presentar una serie de "cuestiones" epistemológicas. Tras un prólogo en el que ubica el estudio teológico de la Trinidad, comenta el "proemio" de Boecio e inmediatamente pasa a tratar dos cuestiones, divididas cada una en cuatro artículos, sobre el conocimiento de lo divino, que son una verdadera introducción a la teología. Luego comenta el primer capítulo de la obra, al que hace seguir una cuestión de cuatro artículos, sobre la fe católica y otra, de tres, sobre la noción de pluralidad. Seguidamente comenta el segundo capítulo y plantea dos cuestiones, de cuatro y tres artículos, respectivamente, sobre la estructura del saber, que son un tratadito de epistemología <sup>114</sup>.

Se conserva el autógrafo de este comentario <sup>115</sup>, que ha provocado recientemente una serie de estudios que, a juicio de sus autores, obligarían a revisar la doctrina clásica en el tomismo sobre los llamados "grados de abstracción" <sup>116</sup>. Pienso que se ha exagerado la oposición entre lo expuesto por Santo Tomás en esta obra juvenil y lo afirmado

<sup>114</sup> Cf. cuestión V, división del saber especulativo: artículo 1, división del saber especulativo en filosofía natural, matemática y metafísica; artículo 2, objeto de la filosofía natural; artículo 3, objeto de la matemática; artículo 4, objeto de la metafísica. Cuestión VI: artículo 1, modos propios de los tres tipos de saber especulativo; artículo 2, función de la imaginación en la metafísica; artículo 3, posibilidad de captar la esencia divina; artículo 4, incapacidad del saber especulativo para llegar a esa captación.

<sup>115</sup> En la Biblioteca Vaticana se conservan las cuestiones 1 y 2 (m. lat. 9850); en la Casanatense la cuestión 5 (m. 3397). Las ediciones corrientes son muy deficientes, debido a la enorme dificultad de entender la *littera inintelligibilis* de Santo Tomás. Puede verse la diversidad de interpretaciones a que se presta esta letra en PIERRE M. GILS, "Les Collationes marginales dans l'autographe du Comentaire de S. Thomas sur Isaie", *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, XLII (1958), pp. 254-264; pese a ello, el mismo autor señala algunos procedimientos que permiten seguir la evolución de la *inintelligibilis* desde el autógrafo de *In III Sententiarum* (Biblioteca Vaticana, m. lat. 9851) al *Boethii De Trinitate*; otros procedimientos son indicados por P. AXTERS, "Frere Jacobin d'Aste a-t-il été un faussaire?", *Angelicum*, 1935, XII, pp. 502-517. Gracias a la habilidad de mi amigo BRUNO DECKER (cuya temprana desaparición fue una pérdida notable en el campo de la investigación paleográfica) tenemos hoy una edición digna de fe del comentario: SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In Boetium De Trinitate expositio*, Brill, Leyden, 1965.

<sup>116</sup> L. B. GEIGER, "Abstraction et séparation d'après S. Thomas", *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1947, XXXI, pp. 3-40; I. D. ROBERT, "La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique", *Divus Thomas*, Pl., 1947, L., pp. 206-222. En lugar de una abstracción "total", común a toda intelección y otra "formal", propia del saber filosófico y científico, dividida en tres géneros, habría una abstracción "total", propia de la filosofía natural, otra "formal", propia de la matemática y una "separación", propia de la metafísica. Aceptan esta interpretación C. FABRO, *La nozione tomistica di partecipazione*, 2ª ed., S.E.I., Torino, 1950, pp. 132-135; L. ESLICK, "What is the starting point of Metaphysics?", *The Modern Schoolman*, 1957, pp. 47-463; M. GLUCK, "Being and Metaphysics", *The Modern Schoolman*, 1958, pp. 271-286; J. DE ZAN, "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción", *SAPIENTIA*, 1972, pp. 335-350.



en sus trabajos de madurez, que han originado la mencionada doctrina<sup>117</sup>.

Además de las "cuestiones disputadas" ordinarias, la pedagogía medioeval y más específicamente la del siglo XIII, establecía un ejercicio similar, pero sin tema fijo, la "disputa de quolibet"<sup>118</sup>. Dos veces al año, en la época de Pascua y de Navidad, los maestros podían convocar a sus colegas para debatir cualquier tema propuesto por ellos mismos<sup>119</sup>. De ahí que en este tipo de disputas aparezcan sin orden alguno ya problemas capitales de la teología, ya meras curiosidades filosóficas, ya casos de conciencia, ya temas destinados a poner en apuros al propio maestro.

Santo Tomás debió resolver si se puede adivinar la suerte por la frase que aparece al abrir un libro, si hay un único acto de existir en Cristo, si la trinidad de personas no afecta a la unidad de la esencia divina, si puede existir un número infinito de seres en acto, si puede haber materia sin forma, si para un cruzado es mejor morir en el viaje de ida o de vuelta, si los cuerpos de los condenados al infierno son incorruptibles, si los astros influyen en los cuerpos, si puede partir para la cruzada el que duda de la fidelidad de su mujer, si por milagro una mujer que perdió la virginidad puede reconquistarla.

Es muy posible que alguno de los casos anteriores se refieran a situaciones reales; pero es seguro que otros problemas planteados a Santo Tomás aluden a personas concretas, incluso al propio Santo, como cuando se pregunta si un maestro puede mover influencias para obtener una cátedra, o si un dominico peque si pone los ojos en bienes temporales, o si ambiciona ser prelado, o si puede predicar sin permiso del Obispo, o si un alumno falte por seguir una opinión errónea de su maestro, o si un religioso pueda revelar a su superior un secreto prometido, o si un Obispo pueda lícitamente dar cargos a sus parientes.

Las *Cuestiones quodlibetales* de Santo Tomás son variadas no sólo en tema, sino en elaboración; algunas se equiparan a las *Cuestiones disputadas*, tanto en su extensión como en su orden; otras son muy breves y hasta en algunas faltan las razones en favor o en contra, sin duda porque el debate era tan movido que resultaba imposible tomar apuntes. Se ha logrado establecer que los quodlibetos VII, VIII,

<sup>117</sup> Me permito notar que no parece correcto, desde el punto de vista exegético, dar fuerza decisiva a un texto juvenil cuando el mismo autor ha retomado el tema en obras de madurez sin mencionar para nada el asunto en cuestión. Por otra parte Santo Tomás usa, en sus obras más elaboradas, un mismo término ("abstracción" o "seperación") para designar el modo de formar los conceptos en los tres géneros del saber especulativo: en la *Summa Theologiae* (1268-1269) habla de "abstracción" física, matemática y metafísica (I, q. 85, a. 1, ad 2m); en el comentario *In Metaphysicam* (1268-1272) habla de "separación" física, matemática y metafísica (I, I, lect. 1); en el comentario al *De sensu* (1270) vuelve a hablar de "separación" física, matemática y metafísica (I, I, lect. 1).

<sup>118</sup> P. GLORIEUX, *La littérature quolibétique*, Vrin, Paris, 1935, Introduction.

<sup>119</sup> P. GLORIEUX, o. c., pp. 10-11.

IX, X y XI reflejan debates tenidos en París entre 1256 y 1259. Si es erróneo afirmar, como se ha hecho, que Santo Tomás es el creador de la disputa quodlibética<sup>120</sup>, en cambio es cierto que, de entre los autores de su época ninguno utilizó tanto este ejercicio, demasiado comprometedor como para que los maestros se sintiesen inclinados a hacerlo<sup>121</sup>.

Otro trabajo de este período es el opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, escrito en 1256 y publicado en 1257<sup>122</sup>. En él retoma los argumentos de Guillermo de Saint Amour contra los religiosos en general y los dominicos en especial y los refuta extensamente, apoyando sus afirmaciones en abundantes citas bíblicas, patristicas y canónicas. Como consecuencia de esta obra, la de Guillermo fue condenada por el Papa<sup>123</sup>.

En 1259 Santo Tomás comenzó a comentar un libro clásico, *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio<sup>124</sup> y a redactar una obra destinada a los misioneros en tierras árabes, el *Liber de veritate fidei christianae* (o *catholicae*) conocido hoy como la *Suma contra los gentiles*<sup>125</sup>. Pero estos trabajos fueron interrumpidos bruscamente: en junio de ese año debió participar en el capítulo general de su Orden en Velenciennes donde fue encargado, junto con los maestros Bonhomme Bretón, Florencio de Hesdin, Alberto de Bollstadt y Pedro de Tarantasie, de redactor los planes de estudios de su familia religiosa<sup>126</sup>. Y al regresar a París recibió la orden de regresar a su provincia romana<sup>127</sup>. De su actuación en Italia trataré en un próximo trabajo.

#### GUSTAVO ELOY PONFERRADA

<sup>120</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, Institut Supérieure de Philosophie, Louvain, 1942, t. II, p. 541; I. A. DESTREZ, *Les disputes quodlibétiques VII-XI de Saint Thomas, d'après la tradition manuscrite*, Vrin, Paris, 1934, pp. 48-108.

<sup>121</sup> Cf. PIERRE MANDONNET, "Saint Thomas d'Aquin, createur de la dispute quodlibétique", *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1926, XV, pp. 477-505 y 1927 XVI, pp. 5-38.

<sup>122</sup> P. GLORIEUX, "Aux origines du Quodlibet", *Divus Thomas*, Pl., 1935, pp. 502-522. Edición reciente de esta obra: SANCTI TOMAE AQUINATIS, *Quaestiones quodlibetales*, ed. Spiazzi, Marietti, Torino, 1949.

<sup>123</sup> P. GLORIEUX, Le "Contra impugnantes" de St. Thomas, *Mélanges Mandonnet*, Vrin, Paris, 1930, pp. 51-81; A. BACIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis*, Angelicum, Roma, 1925, pp. 86-87; M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (Dritte Auflage), Münster i. W., 1949, pp. 329-330. Edición reciente: S. TOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica*, ed. Spiazzi, Marietti, Torino, 1954, pp. 5-110.

<sup>124</sup> *Chartularium*, t. I, p. 331: bula "Romano Pontifex" del 5 de octubre de 1256.

<sup>125</sup> Algunos autores suponen que esta obra fue más tardía; A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, ed. Liturgiche, Roma, 1945, p. 239 la ubica "alrededor de 1260". Creo que debería colocársela en la época de las cuestiones *De Veritate* debido al gran número de citas del Pseudo Dionisio (más de un centenar) que aparecen en ella, índice de su interés por este autor, que decrece en obras posteriores. Pero puede aceptarse que la redacción definitiva sea posterior; por ello pienso que deba darse como fecha de publicación el año 1260.

<sup>126</sup> A. MOTTE, "Note sur la date du Contra Gentiles", *Revue Thomiste*, 1938, XLIV, pp. 806-809; M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster, i. W., 1949, pp. 290-291.

## LA PARTICIPACION DE LA INTELIGENCIA EN LA EXPERIENCIA SENSIBLE \*

### IV. — LA PARTICIPACION "EX RATIONE OPERATIONIS"

La filosofía griega había dejado perfectamente en claro que el conocimiento universal era privativo de la ciencia, mientras que las cosas singulares constituían el plano propicio para obtener un saber con el empleo de los sentidos. Recostada la ciencia sobre lo abstracto y separado, la experiencia se daba sobre el mundo de la materia, a pesar de lo cual, con ser un conocimiento de las realidades particulares, involucraba para Aristóteles una estrecha amistad con la sabiduría y con el razonamiento apodíctico.<sup>1</sup> En el programa del Estagirita estas premisas vienen exigidas por la concatenación de los objetos sensibles con la vida espiritual, a despecho de aquel platonismo que aseguraba una holgada independencia de la mente con respecto al cuerpo. Así, pues, en Aristóteles la experiencia ocupa un rango más pronunciado que en la gnoseología platónica, porque, para el jefe del Liceo, con el conocimiento empírico queda establecido un tránsito hacia la inteligencia que, aparte de ello, es de gran incidencia en el orden moral.<sup>2</sup> Pero la experiencia puede esto y otras cosas en tanto se halla a la base de la inducción, ya que la ἐπαγωγή es el camino humano para acceder a lo universal logrado por la abstracción del entendimiento agente, con lo que se recupera

\* Continuación de lo publicado en SAPIENTIA, 1973, Vol. XXVIII, pp. 277-292.

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, 1142 a 15-16. Cfr. el espúrio *De virtutibus et vitiis*, 1250 a 35. Véase el repertorio de textos paralelos en H. BONITZ, *Index aristotelicus*, ad ἐμπειρία: *Aristotelis opera*, vol. V, 242 a 59 et sqq., edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1870.

<sup>2</sup> Cfr. la aplicación práctica del conocimiento empírico, por ejemplo, cuando Aristóteles versa sobre la experiencia como causa de la valentía: *Ethica Nicomachea*, 1116 b 3. En rigor, el que es parco en el saber intelectual tiene mejor aptitud para la acción: *Op. cit.*, 1141 b 18.

<sup>3</sup> *De anima*, 432 a 2-5. Cfr. los textos aristotélicos acerca de la raíz experimental de la inducción y de los primeros principios especulativos: *Analytica priora*, 46 a 18, et 68 b 15; *Analytica posteriora*, 81 a 40, et 100 a 5 (texto fundamental); *Topica*, 105 a 13; *Metaphysica*, 981 a 1 et sqq. Véase igualmente T. RICHARD O. P., "De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens", *Revue Thomiste*, 1908, XVI, pp. 301-310, et M.-D. ROLAND-GOSSELIN O. P., "De l'induction chez Aristote". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1910, IV, pp. 39-48.

la noción de la potencialidad de la mente y el principio sensible del saber superior.<sup>3</sup> Aquí Santo Tomás de Aquino se solidariza enteramente con Aristóteles: al decirse que el entendimiento versa sobre lo inteligible, así como el sentido sobre lo sensible, alguien pudiera creer que el entendimiento no depende del sentido, lo que sería cierto si en nuestro intelecto los inteligibles estuvieran separados *secundum esse* respecto de lo sensible, *ut Platonici posuerunt*. Mas sucede que el entendimiento necesita de los sentidos, porque, como lo urge el Filósofo, ninguna de las cosas que entendemos se encuentra más allá de las magnitudes sensibles *quasi ab eis separata secundum esse*: es menester que los objetos inteligibles se den *secundum esse* en las especies sensibles, trátase de objetos matemáticos como también de los objetos de las ciencias naturales; por eso, "sine sensu non potest aliquis homo addiscere quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma. Phantasmata enim sunt similitudines sensibilibus".<sup>4</sup>

En la inducción topamos con la concreta vinculación de lo singular testimoniado por la experiencia con lo universal aprehendido por el intelecto, según la explícita declaración de Santo Tomás, para quien hay una doble noticia sobre las cosas conocidas: una se adquiere por inducción; la otra deviene del silogismo. La inducción *induce* al conocimiento de algún principio y de algo universal, a lo que llegamos por nuestra experiencia de las cosas singulares. De esa forma, el silogismo procede de los principios universales, viéndose allí que hay un determinado principio desde donde mana el silogismo, pero que éste no puede poner en evidencia, porque, de lo contrario, la silogística tendría que remontarse al infinito en la demostración de sus principios, lo que es imposible: "Sic ergo relinquatur quod principium syllogismi sit inductio".<sup>5</sup>

El Doctor Angélico expone la necesidad de esta inducción en razón de la imposibilidad de concebir los universales sin la previa extracción de los datos provistos por la percepción sensible y recogidos en la experiencia. Anotemos, en primer lugar, la doble vía para la adquisición de la ciencia: la demostración y la inducción. La demostración parte de un principio universal, pero lo decisivo de la apodíctica consiste en que el principio axiomático desde donde se infiere la conclusión intelectual, esto es, que la premisa universal de la demostración necesita de la abstracción del entendimiento agente, porque la ciencia humana es de aquellas cosas ya percibidas

<sup>4</sup> In III de anima commentarium, lect. 13, n. 791.

<sup>5</sup> In IV Ethicorum, lect. 3, n. 1148. Cfr. P. SIWEK S. I., "La structure logique de l'induction" *Gregorianum*, 1936, XVII, pp. 224-253, et F. GRÉGOIRE, "L'induction", *Revue Philosophique de Louvain*, 1964, LXII, pp. 108-151.

por los sentidos. Expresado con otra dicción, la experiencia sensible es la fuente cognoscitiva que permite al intelecto forjar las intenciones universales a través de la inducción. Si los universales —bases de la demostración— se pudieran conocer sin ninguna inducción, seguiríase que el hombre tendría ciencia de lo que no pasó bajo la mirada de los sentidos, lo que para Santo Tomás también es imposible, porque la especulación sobre los universales no tiene cabida sin la inducción: “Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam, sicut manifestatur in principio *Metaphysicae*”.<sup>6</sup> Y aquí la experiencia participa del proceso intelectual en virtud del fin: la inteligencia universal de las cosas, a la que la experiencia no alcanza pues le escapa de su fuero sensible, pero sin cuyo oficio no sería posible en la criatura racional.

El más elocuente de los pasajes de Tomás de Aquino en tal aspecto debe ser observado en todos sus detalles. En él el Aquinatese comenta los lineamientos de la tesis aristotélica que ponen en descubierto la plataforma experimental de nuestro conocimiento de los primeros principios: en los animales en quienes permanece la impresión de las imágenes sensibles, la memoria surge a partir de los sentidos; a su vez, de la memoria respecto de las cosas sensibles surge el *experimentum*, “quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis”. Es ahora cuando el Angélico describe un sesgo característico de la experiencia: el requisito de un cierto “razonamiento” en torno a los objetos singulares, porque es menester una comparación de cosas diversas. Dice Santo Tomás que la experiencia necesita de este “razonamiento” en la medida en que la comparación de las cosas entre sí es propia de la razón; así cuando alguien recuerda que esta hierba sana la fiebre de muchos, por experiencia proclama que dicha hierba sana el estado febril. La razón, empero, no provee una experiencia de lo singular, sino que de muchas cosas particulares, sobre las que alguien tiene experiencia, la razón recibe algo común que queda impreso en el alma sin el rastro de las condiciones singulares. Este *unum commune* es el principio del arte y de la ciencia: cuando el médico estima que esta hierba sana la fiebre de Sócrates, de Platón y de muchos otros hombres individuales, lo que hace es testimoniar su experiencia, mas cuando asciende a la consideración de la especie de la hierba que sana *simpliciter* la fiebre, lo que ahora muestra ya no es un mero *experimentum*, sino una suerte de regla general del arte de

<sup>6</sup> In *I Posteriorum Analyticorum*, lect. 30, n. 4, ed. Leonina, t. I, p. 259a. Cfr. In *I Metaphysicorum*, lect. 1, n. 18.

la medicina. De esa manera, así como de la memoria surge la experiencia, así también de la experiencia —o del universal yacente en el alma gracias a la abstracción facilitada por la experiencia— se produce en el entendimiento lo que es principio de la ciencia y del arte: “Hoc est ergo quod dicit [Aristóteles], quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius *ex universali quiescente in anima* (quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam. Quod quidem universale dicitur esse quiescens in anima; in quantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus. Quod etiam dicit esse *unum praeter multa*, non quidem secundum esse sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem. Quod etsi secundum considerationem intellectus sit unum praeter multa, tamen secundum esse est in omnibus singularibus unum et idem, non quidem numero, quasi sit eadem humanitas numero omnium hominum, sed secundum rationem speciei. Sicut enim hoc album est simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque, ita etiam Socrates est similis Platoni in humanitate, non quasi una humanitate numero in utroque existente) —ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae”. De ahí que nos sea aliviada la comprensión de la bifurcación intelectual entre la ciencia y la técnica y el análisis de sus respectivos principios: puesto que el arte es la *recta ratio factibilium*, si por la experiencia se recibiera algo universal en el orden de la generación —v. gr., acerca de los *factibilia*—, esto pertenecería al arte. La ciencia, en cambio, es de lo necesario, y de allí que a ella pertenezca la consideración de las cosas que siempre son del mismo modo, como los números o las figuras. Este modo atañe a los principios de todas las ciencias y las técnicas, de donde Aristóteles concluye que en nosotros no preexisten los hábitos de los principios como si fuesen determinados y completos, ni tampoco se engendran nuevamente mediante otros hábitos preexistentes y más notorios. A la inversa: *habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente*. Santo Tomás recurre otra vez al Filósofo: “Et ponit exemplum exercitus devicti et fugati. Cum enim unus eorum perfecerit statum, idest immobiliter ceperit stare et non fugere, alter stat adiungens se ei, et postea alter, quousque tot congregentur quod faciant principium pugnae. Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> In II Posteriorum Analyticorum, lect. 20, n. 11, ed. cit., pp. 401a-401b. Cfr. In I Metaphysicorum, lect. 1, nn. 17-30.

No hay que olvidar que al conocimiento de los principios no concurre solamente el conocimiento sensorial, sino primordialmente la naturaleza intelectual del alma humana y las virtudes activas y receptivas del entendimiento (agente y posible): “Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae *possit pati hoc*, idest quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus”.<sup>8</sup> De acuerdo a lo precedente, el ascenso de la experiencia de lo particular a la inteligencia de los universales denuncia un nuevo modo de exigencia en la aprehensión inteligible del *unum universale* apoyado en la base empírica: “Deinde cum dicit: *Quod autem dictum est* etc., manifestat quod dictum est in praecedenti solutione, quantum ad hoc quod ex experimento singularium accipitur universale; et dicit quod illud quod supra dictum est, et non plane, quomodo scilicet ex experimento singularium fiat universale in anima, iterum oportet dicere, ut planius manifestetur”. Si se recibieran muchas cosas singulares que fueran indiferentes con respecto a algo *uno* existente en ellas, ese *unum* en que no difieren sería el primer universal residente en el alma, “quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularium, sive non”. Así, pues, siendo indiferentes en cuanto a blancura, lo blanco de Sócrates, de Platón y de muchos otros, concebimos este *unum* —la blancura— como un accidente universal. Semejantemente, siendo indiferentes respecto de la racionalidad, este *unum* en que no difieren —lo racional— lo tomamos como un universal que es diferencia.<sup>9</sup>

Después de esto Santo Tomás provoca un giro definitivo a su tratamiento de la inducción: “Qualiter autem hoc unum accipi posita participatio est bastante anunciada y hasta palpablemente existit, manifestat [Aristóteles] consequenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur *proprie* et *per se*, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis?”. Ya sabíamos, estudiando la función de la cogitativa, que el sentido no sólo conoce a Calias en la fenomenalidad de sus accidentes percibidos por la sensación externa, sino aun en cuanto que es este hombre; gracias a ello conocemos el individuo como tal individuo contenido en la aprehensión de un objeto *sub natura communi*; de ahí lo perentorio de la respuesta

<sup>8</sup> In II Posteriorum Analyticorum, lect. 20, n. 12, p. 401b.

<sup>9</sup> Op. cit., ibid., n. 13, pp. 401b-402a.

del Santo Doctor: "Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et mullo modo cum hoc eprenderet universalem naturam in particulari, non esset possibili quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. Et hoc idem manifestat consequenter in processu qui est a speciebus ad genus. Unde subdit quod iterum in his, scilicet in homine et equo, anima stat per considerationem quousque perveniatur ad aliquid impartibile in eis, quod est universale. Ut puta consideramus tale animal et tale, puta hominem et equum, quousque perveniamus ad commune animal, quod est genus; et in hoc similiter faciamus quousque perveniamus ad aliquod genus superius. Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia pricipia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia".<sup>10</sup>

¿Cuál es el valor de este discurso en su parentesco con la participación de la inteligencia en la experiencia sensible? Creemos que puesta en el texto tomista que recién recordamos. En efecto, Santo Tomás interpreta que la percepción sensible, la experiencia y la inducción son *partes* de un devenir cognoscitivo que ocurre en el interior de una criatura que ordena sus actos a un fin en donde consume su operación perfecta, que es el entender; operación esta que le compete realizar con el ministerio de una potencia inmaterial que recaba la previa actualización del conocimiento manado de las facultades ligadas a un órgano corpóreo. Dicha pluralidad de potencias y de conocimientos distintos del entender y del razonar bien puede ser mirada en cada uno de sus instantes, pero no se justifica que tengan lugar de la manera en que conciernen al hombre si no es en vistas de su condición de *partes* y de actos parciales de ese ente. Como dice Santo Tomás, el conocimiento científico de lo verdadero requiere un hábito virtuoso que cale sus reales en el entendimiento, pues ese saber no se da en las potencias sensitivas; mas esas potencias, de algún modo, son preparatorias del conocimiento intelectual que —metódica y estrictamente regulado— lleva a las cimas de la ciencia y de la sabiduría.<sup>11</sup> No obstante, en el compuesto humano

<sup>10</sup> *Op. cit.*, *ibid.*, n. 14, pp. 402a-403a.

<sup>11</sup> *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 56, a. 5, Resp. A ello sigue un texto cuyo olvido sería un despilfarro: "Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus: eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in *III de Anima*": *Op. cit.*, *ibid.*, ad lum. Cfr. ARISTOTELIS, Bkk 430 a 16, et 431 a 14-17; vide el comentario del Angélico a estas líneas: *In III de anima*, lect. 10, nn. 730-731, lect. 12, nn. 770-772. El principio consiste en la aseveración de Santo Tomás con relación a que los hábitos de las potencias sensoriales apprehensivas no son hábitos *per se*, sino algo *anexo* a los hábitos de la parte intelectiva: *Summa theologiae*, loc. cit., Resp., et Ia-IIae q. 50 a. 4 ad 3um. En este último lugar, precisamente, leemos lo siguiente:



ni las facultades ni las operaciones inferiores poseen una absoluta autonomía que las exceptúen de emitir sus actos en forma de tributo hacia aquello que en un determinado ente más se aproxima al principio desde donde brota la institución intrínseca de su ser y de las perfecciones que le siguen: el carácter intelectual de la forma substancial humana. *Forma dat esse*, ergo... El precepto que prohija esta meditación tomista es bien claro: las potencias sensitivas no son racionales *por esencia*, sino *por participación*.<sup>12</sup> En consecuencia, la experiencia es un conocimiento que no sólo subjetivamente participa de la intelectualidad a través de la cogitativa: también participa de ella en cuanto que es *parte* de un proceso que procura arribar a un fin que, al ser obtenido, le reporta al hombre una perfección segunda que es perfección de la mente y de todo lo que ha colaborado en la preparación de la abstracción y de la inteligencia.

La perfección de la inteligencia —acto del entendimiento— es ahora el eslabón que fecunda en una nueva transmisión de perfecciones al compuesto. La nueva comunicación de la perfección del entender es como un movimiento cíclico, porque la experiencia humana, que obsequió su caudal cognoscitivo en servicio del entendimiento, se vuelve a beneficiar con la asiduidad y la reiteración más refinada de su acto sensible. Por eso la marcha de la experiencia a la intelección y el fruto de perfección conseguido por la mente del hombre adquieren un desenvolvimiento en cuya paulatina repetición se supera la mera disposición de lo empírico en aras de lo inteligible: en verdad, la experiencia se convierte en el más cabal fundamento sensitivo de la ciencia y de la sabiduría, que no son simples *dispositiones* hacia las pruebas apodícticas, sino *hábitos* intelectuales mucho más perfectos que cualquier aptitud circunstancial y de fácil abandono.<sup>13</sup>

La participación de la inteligencia o de la razón en la experiencia *ex ratione operationis* es, por último, la raíz del imperio de la razón sobre las potencias sensibles que son conducidas a posibilitar la aprehensión del intelecto, sin que ello signifique la renuncia a la distinción real entre el entendimiento y los sentidos. La participación de la cual hablamos implica de suyo la composición real de ambos y la irreductibilidad de la materia corpórea a lo inteligible inmaterial. Acerca de esto es bueno ensayar la dependencia de la

"Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili".

<sup>12</sup> *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 50, a. 4, Resp., en donde la fuente es nuevamente el Filósofo: *Ethica Nicomachea*, 1102 b 13-14; cfr. el comentario del Aquinatense, *In I Ethicorum*, lect. 20, n. 236.

<sup>13</sup> Cfr. J. M. RAMÍREZ, "Doctrina S. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem" *Studia Anselmiana*, 1938, VII-VIII, pp. 121-142.

cuestión de la participación de la inteligencia en la experiencia en su relación con el problema de la percepción intelectual del singular concreto.

## V. — CONCLUSION

Cerramos este estudio con una breve discusión sobre el punto clave en que se verifican los méritos de la participación en el terreno que nos ha tocado trabajar. El tomismo, justo es reconocerlo, ha hecho un gran esfuerzo en la delimitación entre el entendimiento y los sentidos, delimitación que se comprende como verdadera distinción real. El esfuerzo fue todavía más fatigoso en cuanto que asimismo se debió solucionar la dificultad que, en apariencia, socavaría los cimientos del realismo aristotélico y escolástico: el principio sensible de la intelección pudiera querer decir que tal distinción real es un apriorismo sistemático y no una evidencia de las cosas. La alternativa, entonces, se remite a la liquidación de los presupuestos del realismo o a la aceptación a secas de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino. En términos más acordes con nuestra disputa, digamos que, o la experiencia nos suministrará el substrato noemático desde donde operará la mente, o bien damos por clausurada la necesidad de la percepción sensitiva y hacemos del entendimiento una potencia directamente enfilada hacia el singular material.

Como sea que el nominalismo haya llegado a preferir esta segunda faceta de la disyuntiva, lo cierto es que con él desaparece todo destello de realismo, porque cuando Ockham asevera que *illud idem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem rationem primo intelligitur ab intellectu*,<sup>14</sup> no sólo se busca derrumbar el principio sensible del conocimiento intelectual y la distinción real entre el entendimiento y los sentidos, sino que también se aniquila la razón de ser de la experiencia. ¡Y esta es la tragedia del trillado empirismo de los nominalistas! En efecto, un ferviente defensor del nominalismo medieval que preanunciaba el éxito histórico de Ockham, el dominico Durando de San Porciano, se preguntaba si el *primum cognitum* del entendimiento era el universal atribuido indiferentemente a muchos singulares, inquiriendo además sobre el modo del conocimiento universal de este o de aquel objeto concreto; a ello contestaba sin ningún tipo de resquemores: "Ad tollendum ergo haec duo dubia, aduertendum est quantum ad primum, quod primum cognitum ab intellectu non est uniuersale, sed singulare.

<sup>14</sup> G. DE OCKAM, *Super quatuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones*, in L. I dist. III q. VI G, Lugduni 1495, citado por P. VIGNAUX, art. "Nominalisme", in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 734, éd. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, París 1931.

Quod patent primo, quia primum obiectum, et omnis per se conditio obiecti praecedat actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum, sed supponit, sicut uisus quoad actum uidendi praesupponit colorem. Sed uniuersale uel conditio uniuersalis non praecedat actum intelligendi, imo sit per actum intelligendi, eo modo quod potest sibi competere fieri, esse enim uniuersale non est aliud quod esse intellectum absque conditionibus singularitatis, ita quod esse uniuersale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit prius libro primo, d. 3 q. 5 ergo uniuersale non est primum obiectum intellectum, nec uniuersalitatis est eius conditio per se, et ita primum intellectum non est uniuersale".<sup>15</sup> Pero lo absurdo del nominalismo es patente: o los sentidos o el entendimiento están de sobra; en todo caso, la experiencia no lo está menos, porque sensitivamente ella representa un ascenso inconcluso hacia el universal— negación explícita del valor de la inducción—, y porque ella no tiene ubicación en un proceso cognoscitivo en donde la mente ya se halla en posesión del individuo concreto.

Los subterfugios de Suárez para apuntalar filosóficamente una teoría semejante son tanto más fallidos que los de sus antecesores del medioevo. El gran jesuita admite la misma postura nominalista, agregando un abierto ataque a la *reflexio* que Santo Tomás ponía como método inmediato para la captación indirecta de los individuos por parte del espíritu. Leamos a Suárez: "Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione. Probatur ex praecedenti conclusione. Nam omne, quod cognoscitur per propriam speciem, per illam valet directe cognosci: ostendimus autem singularia, de quibus agimus per propriam cognosci speciem, ea igitur directe attinguntur ab humano intellectu. Deinde probatur, excludendo modos omnes cognoscendi tantum per reflexionem. Ac

<sup>15</sup> D. N. DURANDI A SANCTO PORTIANO O. P., *In Sententias theologicis Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, in L. II dist. 3 q. 7 Resp., fol. 140vb, primum quidem per Nicolaum a Martimbos, eximium Nauarrensis Collegis Theologum, nunc vero denuo per alios quosdam non inferioris notae Doctores quanta fieri potuit cura diligentiaque emendat, s. 1., 1949. Trátase de un ejemplar llegado al Río de la Plata en la época colonial que circuló por Buenos Aires, Córdoba y Santiago de Chile, perteneciendo hoy a la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. El volumen se halla bastante deteriorado y le ha sido cortado el pie de imprenta, a pesar de lo cual en el último folio se alcanza a leer: "Ioan. Grapheus excudebat", cosa que descarta la posibilidad de ser uno de los tomos de la edición de Amberes (1557) o de la edición de Lyon (1563).

Digamos que para Durando de San Porciano la abstracción no puede gozar de sus simpatías: en el comentario al L. I dist. 3 q. 5 (*Utrum ponendus sit intellectus agens in anima*), fol. 27va-28va, el polemista dominicano se pronuncia por la inexistencia de la virtud activa en la mente. Cosa curiosa, la autoridad invocada es Aristóteles: "In contrarium arguitur, quia si oporteret ponere intellectum agentem, hoc esset uel ut esset principium passiuum et receptiuum actus intelligendi, uel ut esset principium actiuum, propter primum non oportet, quia ad illud ordinatur intellectus possibilis, nec propter secundum, quia intelligere est operatio manens in agente, ut patet ex 2. Metaphys., ergo non est aliud actiuum a receptiuo, quia intellectus possibilis sufficit et omnis alius intellectus superfluit": *Op. cit.*, *ibid.*, in contrarium, fol. 27va.

primum Cajetani jam refellimus. Secundus ex S. Th. I p. loco citato et de veritate, q. 2 a. 6 est singulare cognosci quatenus intellectus cognita prius natura universalis reflectitur ad phantasma ipsum, a quo rei universalis species fuerat abstracta, ac per illud rem singularem cognoscere".<sup>16</sup> La concepción de Suárez se sitúa en las antípodas de la noción del objeto del entendimiento esgrimida por el Aquinatense, sobre todo en el comentario tomista al *De anima* de Aristóteles, en donde la determinación del carácter reflexivo del conocimiento intelectual del singular concreto está aparejada a las precisiones del objeto proporcionado a nuestra mente en su estado de unión con el cuerpo material.<sup>17</sup>

Los seguidores de Suárez lucen sus mejores galas en la pesquisa de las diferencias entre el Doctor Eximio y Ockham, de lo cual son buenos ejemplos las faenas de los Padres José María Alejandro y Jesús Iturrioz.<sup>18</sup> Sin embargo, el *status quaestionis* es lo suficientemente locuaz para convencernos que la opinión del teólogo granadino es pasiva de idéntica calificación que la que los tomistas dirigen contra el *Venerabilis inceptor* y Durando de San Porciano: tanto los nominalistas como el suarecianismo son responsables de la penumbra histórica que reina acerca del tema tratado en este artículo. Personalmente nos obligamos a confesar que la deuda del tomismo consiste en haber oscurecido la tesis del conocimiento intelectual del concreto —*per viam reflexionis*— al haber relegado secularmente el desarrollo del asunto de la cogitativa y su carácter de *ratio participata*, lo que hoy se ha ido subsanando merced a las investigaciones capitales de Fabro y a las indagaciones de Allers, Domet de Vorges, Hain, Klubertanz, Victorino Rodríguez O. P., etc.

La experiencia, conocimiento sensible propio de un ente que vive en virtud de un principio intelectual unido al cuerpo como la forma substancial a la materia, pierde toda consistencia en la me-

<sup>16</sup> F. SUÁREZ S. I., *Commentaria ac disputationes in Iam Partem D. Thomae. De Deo Effectore, ac tertius: De anima*, L. IV, cap. III, n. 7 ad tertia conclusio: *Opera omnia*, t. III, p. 419a, Venetiis 1740.

<sup>17</sup> In *III de anima*, lect. 8, nn. 711-713. Cfr. J. WÉBERT O. P., "Reflexio. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas d'Aquin", in *Mélanges Mandonnet*, t. I, pp. 285-325, Bibliothèque Thomiste XIII, Paris 1930; C. FABRO C. P. S., "La percezione intelligibile dei singolari materiali", *Angelicum*, 1939, XVI, 429-462; G. P. KLUBERTANZ S. I., "St. Thomas and the Knowledge of the Singular", *The New Scholasticism*, 1952, XXVI, pp. 135-166. Vide etiam I. A. GREDT, "De entitate viali, qua conceptus ex cognitione sensitiva oriuntur et ad hanc cognitionem reflectuntur", *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, 1936-1937, IV, pp. 41-52.

<sup>18</sup> Cfr. J. M. ALEJANDRO S. I., "Gnoseología de lo singular según Suárez", *Pensamiento*, 1947, III, pp. 403-425; Id. *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Comillas, 1948; J. ITURRIOZ S. I., "Estudio sobre la metafísica de Francisco Suárez, S. I.", cap. IV: "Concepto antiockamista del ser en la Metafísica de Suárez (DM II, ss. I-II)", pp. 199-277, *Estudios Onienses*, Serie II, vol. I, Madrid, 1949, en donde el autor pugna contra el Padre Carlo Giacon y contra L. Mahieu. Vide L. MAHIEU, *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921; C. GIACON S. I., *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie Prima: Scienze Filosofiche, vol. XXXIV, Milano, 1941.

dida en que el entendimiento consiga por su cuenta la percepción directa del singular material. Allí se trastoca esencialmente la regla de la especulación realista definida por Santo Tomás, pues ahora la experiencia es extirpada del ámbito sensitivo desde donde parte la abstracción del universal a manera de *materia causae* de la simple aprehensión. El motivo de esta falencia ha sido eficazmente puntualizado por el Padre Fabro en una oración certera y feliz: "Per la scolastica formalistica, e per Suarez, che mette nel singolare il primo oggetto dell'intelletto, la *cogitativa* è del tutto superflua".<sup>19</sup> Con el nominalismo, en cambio, la intelectualidad o la racionalidad no tienen por qué encontrarse participadamente en la experiencia, ya que la *cogitativa* no ocupa el lugar que el tomismo le adjudica ni el conocimiento *collativo* es destinado a la captación universal y abstracta de los entes naturales.

Habiendo excluido la opción nominalista, no por ello se ha de suscribir la complicada exposición de la *Metaphysik der endlichen Erkenntnis* atribuida al Doctor Angélico por el Padre Karl Rahner S. I., en abierta dependencia del pensamiento filosófico de otros dos autores de la Compañía de Jesús: Pierre Rousselot y Joseph Maréchal. Rahner dio un paso plausible al destacar la función de la *cogitativa* en el proceso cognoscitivo del ser humano; no obstante, su visión del conocimiento sensible e intelectual, tal como se los describe en sus dos principales obras filosóficas, forja un idealismo del más rancio abolengo kantiano y acaba por destronar toda pretensión de coherencia con Santo Tomás, lo que le granjeó la enérgica recusación del Padre Fabro. El jesuita de Friburgo de Brisgovia, con un lenguaje que en nada guarda el léxico tomista, acuña su fórmula gnoseológica del Aquinatense: *Sein ist in seinem Ansich Erkenntsein*.<sup>20</sup> En instan-

<sup>19</sup> *Participation et causalité selon St. Thomas d'Aquin*, trad. italiana, introduzione, V, p. 63, nota 1. Cfr. Id. *Percezione e pensiero*, sezione 1<sup>a</sup>, cap. IV, § 4, p. 239.

<sup>20</sup> Cfr. K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig, 1939 (2. Auflage, München, 1957; Id. *Hörer des Wortes. Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie*, München, 1940 (2. Auflage, ivi 1963). En las segundas ediciones de ambas obras ha tenido una especial ingerencia un discípulo de Rahner, el Prof. Johannes Baptist Metz, cuyos agregados y reformas son consentidos por el autor. El Padre Fabro los ha enfrentado duramente en una comunicación leída en el VII Congreso Tomista Internacional de Roma (7 al 12 de setiembre de 1970), que es una visión general del problema posteriormente desmenuzado en varios artículos publicados en la revista "Divus Thomas" de Piacenza en 1971. Vide C. FABRO C. P. S., "Antropologia esistenziale e metafisica tomistica", *De Homine*, Acta VII Congr. Thom. Internat., pp. 105-119, Romae, 1970, et. Id. *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia)*, Monografie del Collegio Alberoni XXXIII, Piacenza, 1972. La ponencia de 1970 tuvo una deficiente impresión tipográfica; empero, poseemos ahora una edición bastante mejorada, corregida por Fabro, y que tuvimos el honor de poner en lengua hispana: "Antropología existencial y metafísica tomista", *Universitas* (Buenos Aires), 1972, VI, Nº 27, pp. 9-23. Consúltese igualmente la refutación a Rahner debida a J. MEINVILLE, "El problema del conocimiento en Rahner", *Universitas* (ivi), 1971, V, Nº 20, pp. 7-34, que no es menos enfática que la de Fabro y, por otro lado, forma parte de una acusación más grave aún, en la que van incluidos los conflictos teológicos suscitados por el jesuita alemán que ya movilizaron a los Padres Michel-Louis Guérard des Lauriers O. P. y Ghislain Lafont O. S. B.

cia de fidelidad tomista, es lógico pensar que a esa línea de la complicidad escolástica con la filosofía de la inmanencia se arriba, entre otros, por el camino de la desinteligencia del valor de la experiencia para la abstracción operada por el entendimiento agente.

Inversamente, porque la experiencia participa de la inteligencia (o de la razón, que conviene a la condición del entendimiento discursivo) —tanto en su jurisdicción subjetiva ligada a la *ratio particularis* como en el orden de su acto hacia la concepción del universal—, es que podemos expresar que el *ens* —el *maximum concretum*— se hace presente en el entendimiento en cuanto que el hombre lo recibe intencionalmente, como algo real que no es el hombre mismo. Pero esto, sin duda, implica un contacto sensitivo con el singular material que de a poco va segregando las notas que lo develan en su proporción al receptáculo que lo acogerá con la previa intervención iluminante y abstractiva del intelecto agente.

Es entonces cuando la experiencia, asistida e imperada por el entendimiento, se descubre como el conocimiento exhalado por un ente que trasunta en todos sus actos la impronta de ser una criatura compuesta de materia y alma intelectiva, gracias a lo cual lo que elocuentemente descuella en su substancia —el intelecto— se participa en lo inferior —el cuerpo sensible— salvando la distinción real entre los sentidos y el espíritu.

MARIO ENRIQUE SACCHI

## EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO Y LOS PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO \*

Reflexiones sobre el Congreso Internacional Tomista (Roma - Nápoles, 17 al 24 de abril de 1974).

Tomás de Aquino, la gran luminaria del siglo XIII, lo es también de todo tiempo. Su celebridad no sólo radica en la santidad de vida, sino también en la hondura de su sabiduría y el peso de su doctrina tanto filosófica como teológica. Ambos aspectos se conjugan admirablemente en el excelso título de "Doctor Angélico" que la Iglesia universal le confirió, estampando así de una vez por todas lo que puede ser la claridad y transparencia del pensamiento enraizado en la virtud del hombre que ha adquirido el perfecto dominio sobre sí mismo, dejándose guiar e iluminar por la gracia divina que lo auxilia desde lo alto.

Una vez tomados los hábitos en la orden de Santo Domingo, pronto fue destinado a París, donde enseñó en el Colegio de Santiago al mismo tiempo que preparaba sus grados universitarios. No tardó en adquirir fama de maestro, pero la piedra de toque de su mundo intelectual quedó marcada por sus dos monumentales "Sumas": la "Suma Teológica", la "Suma Contra Gentiles", los dos mayores compendios de todo el saber medieval y antiguo. Con mucho acierto se ha destacado la sorprendente analogía que existe entre estas ingentes "Sumas" y los gigantes de piedra que son las Catedrales góticas. Ciertamente que tal similitud no viene más que a confirmar la interrelación que siempre puede establecerse entre las distintas expresiones culturales —en este caso, entre la teología, la filosofía y la arquitectura— de una misma época histórica, cual si fueran distintas variaciones musicales de un mismo tema melódico. Según el P. Chenu, del Instituto Católico de París, dicho "paralelismo" entre las Catedrales de piedra y las Sumas Teológicas, que responde a la doble vertiente de su "creatividad", no es algo trivial, sino propio de las empresas racionales —habida cuenta de las diferencias disciplinarias— ya que unas deben ser interpretadas por las otras, tanto en lo que atañe a su densidad racional como a su expresión del misterio. En esto reside la "homología de los

---

\* La autora de estas reflexiones, profesora en la Facultad de Filosofía de la UCA, participó activamente en el Congreso Internacional Tomista, donde presidió, además, una sesión del grupo de Estética. (N. de E.)

fenómenos culturales", piensa el P. Chenu. Si saltamos unos cuantos siglos inclusive podríamos comparar las "Sumas" medievales, de las que las "tomistas" son indudablemente la máxima expresión, con las modernas enciclopedias.

Suele olvidarse que el siglo XIII fue un siglo de profundas mutaciones culturales. Y por cierto que Tomás de Aquino tampoco escapó a dicha conmoción, más aún, debe ser ubicado en su mismo centro neurálgico. Así el Santo Doctor no deja de afrontar valientemente el conflicto que le plantea su tiempo. Se adentra en la crisis, mas no para agudizarla negativamente, sino para resolverla con una clara intuición de la situación presente y una previsión no menos justa del futuro.

Podríamos sintetizar el conflicto de aquella época como un enfrentamiento de la tradición filosófica cristiana, representada por el agustinismo, y la visión humanista, pero pagana, de la filosofía aristotélica. Lo más candente de la controversia corresponde, sin duda, a la concepción antropológica de Santo Tomás, pues ella implicaba efectivamente una ruptura con la tesis agustiniana hasta entonces en boga. Su antropología se basa así sobre la unidad de la forma humana, gracias a la cual sostiene la "consustancialidad de espíritu y materia". El hombre, dentro de esta renovada perspectiva, no puede ser más que un "ser encarnado", un espíritu inmerso en el cuerpo y por eso mismo solidario con el cosmos, que es su hábitculo y ambiente de evolución. Semejante imagen del hombre se oponía abiertamente al espiritualismo exagerado e incluso al dualismo latente en la antropología agustiniana.

La entonces osada postura de Tomás suscitó un mar de protestas y críticas. Los primeros en manifestarse públicamente en contra fueron los maestros de la Universidad de París, la más alta jurisdicción doctrinaria de aquel tiempo. La antropología tomista fue tachada de "pagana" cuando, en realidad, no hacía más que comprometer al averroísmo de Siger de Brabante.

No cabe duda, por lo tanto, de lo novedoso de la filosofía tomista en el siglo XIII, pero no menos interesante es señalar su significado para nuestro siglo XX. Tal actualidad queda, sin duda, rubricada por filósofos como Jacques Maritain, Etienne Gilson, Régis Jolivet, Albert Dondeyne, Josef Pieper, Cornelio Fabro y otros que han sabido remozar dicha filosofía a partir de los mismos textos, sin dejar de adaptarla a la problemática e inclusive a la terminología del pensamiento contemporáneo. Esta vigencia del tomismo explica el gran éxito del "Congreso Internacional Tomás de Aquino en su séptimo centenario", celebrado en Roma y Nápoles, en abril de 1974, al que concurrieron 600 miembros activos, descontando los pasivos, sobre los 1300 inscriptos, casi todos de destacada actuación



en Universidades e Institutos. La gran ventaja de este encuentro internacional de los tomistas actuales fue la de brindar una visión panorámica de la pujanza del pensamiento del Aquinate en nuestro siglo. Intelectuales de la talla de Fernand van Steenberghen, Cornelio Fabro, Pierre Benoit, Nicole Petruzzelis, Jean Marie Aubert, Yves Congar, etc., de brillante actuación en el Congreso, abordaron el gran caudal filosófico del Santo Doctor desde la perspectiva de los problemas coetáneos. Pienso que entre todas estas cuestiones, muchas de ellas acuciantes, la que tal vez adquirió mayor relevancia fue la de la libertad humana. En efecto, casi ninguno de los disertantes—sobre todo los que tuvieron a su cargo las conferencias introductorias—dejó de aludir sea directa, sea indirectamente, a dicho tema.

Otro punto que se puso de relieve, en el Congreso, fue el del notorio acercamiento que existe al presente entre el tomismo y la filosofía de Martín Heidegger, sobre la base de la inquietud metafísica de este pensador alemán, quien pretende volver a los fundamentos metafísicos de la filosofía de Occidente. A los tomistas les atrae evidentemente el peso que Heidegger pone sobre el ser y su consecuente aceptación de una realidad que excede a la experiencia sensible inmediata. No obstante, tal aproximación de Tomás y de Heidegger, no excluye una actitud crítica, crítica que los neotomistas ejercen preferentemente con respecto al irracionalismo de la filosofía heideggeriana.

M. Octavio N. Derisi, el más alto representante de la Universidad Católica Argentina, advirtió, en su conferencia introductoria, sobre el peligro que el mencionado irracionalismo heideggeriano, y todo irracionalismo, entraña para la auténtica realización del hombre. El mejor antídoto no puede ser otro que el *Intelectualismo de Santo Tomás*, sostuvo luego M. Derisi. Dicho Intelectualismo ayuda a encontrar las normas de conducta, que debe ser escalonada sobre tres planos sucesivos: el de hacer, el de obrar y el de contemplar. Este progreso gradual de la conducta humana repite de algún modo el avance de la inteligencia a través de tres pasos: el de la aprehensión inmediata, el del juicio, donde, en el proceso intelectual, por primera vez se hace presente el hombre, y el del raciocinio, máxima expresión del discurrir humano; de aquí también, y paralelamente, los tres momentos de la revelación del ser. El eximio disertante señaló además que el hombre avanza, por aspectos, por notas de las esencias que nunca llega a conocer completamente. Sin embargo, lo que conoce por evidencia, es algo cierto aunque no completo. El conocer no es así otra cosa que el ser presente en la inteligencia, que por eso mismo posee un valor transubjetivo.

También se puso sobre el tapete el asombroso parecido que existe entre la crisis cultural del medioevo —por cierto la que le tocó vivir a Tomás en el siglo XIII— y la de nuestra propia época,

cosa que establece un nuevo eslabón del Aquinate con el siglo xx. El tema fue abordado magistralmente por Fernand van Steenberghen. En primer lugar, recalcó éste el trastrueque de valores que ocurrió tanto en los tiempos de otrora, es decir en el siglo xul, como hogaño. La crisis del siglo xiii fue tan grave que no sólo hizo peligrar el futuro de la inteligencia cristiana, sino también el futuro de la misma Iglesia. El Aquinate no dejó de reaccionar, pero lo hizo previsoriamente, con amplitud de miras, sin asumir una postura pasatista o cerrarse a la realidad de los hechos.

No olvidemos que la mencionada crisis medieval se debió principalmente a la invasión masiva de la literatura pagana y, ante todo, a la introducción de la filosofía aristotélica, en su versión original, en el mundo cristiano. Fue la primera vez que los intelectuales cristianos conocieron la obra completa del Estagirita, y esto supone simultáneamente una cruda confrontación de la imagen cristiana del universo con la imagen naturalista de él, que está despojada de todo simbolismo trascendente. Lo que no dejó de preocupar a los ánimos más avisados fue que, a pesar de la incompatibilidad de ambas cosmovisiones, no dejó por eso de mermar la influencia de Aristóteles, avalada por su inmenso prestigio científico. La Física del Estagirita, por ejemplo, parecía proporcionar una respuesta coherente a todos los problemas de la materia y de la realidad sensible. Es así que se fue gestando la mayor crisis de crecimiento jamás conocida por la cristiandad medieval. Todos los grandes doctores del siglo xm: S. Buenaventura, S. Alberto Magno y Sto. Tomás, etc., intentaron conjugar el peligro. Únicamente el Aquinate lo hizo de la manera más adecuada y eficaz. A pesar de su gran estima por Aristóteles, no vaciló en ponerlo al servicio del pensamiento cristiano, siendo éste el móvil dominante de su acción doctrinaria. Enfrenta, pues, críticamente al sistema aristotélico, destacando sus puntos débiles, pero sin dejar, por eso, de neutralizar el efecto negativo que Aristóteles pudo haber tenido sobre la cosmovisión cristiana. Asimismo hizo gala de mucha habilidad al sacar partido de todos los textos aristotélicos que no estaban reñidos con la ortodoxia católica.

Ahora bien, lo que hace tan simpática la postura de Tomás es que la asimilación de lo que había de novedoso no le impidió rendir testimonio de la verdad, no cejando un ápice en su respeto a la revelación divina. Todos sus esfuerzos van dirigidos a "crear una filosofía nueva", más aún, la filosofía más original que haya producido el ingenio cristiano. Precisamente desde este ángulo podemos echar un puente a la época actual, percibir una orientación para el pensador cristiano de hoy. Indudablemente que también el hombre contemporáneo está situado ante nuevos horizontes, pero, a semejanza de lo que sucedió con Tomás de Aquino, tal situación no debería ahondar el aspecto crítico de la encrucijada, sino alentarle

a concebir una filosofía acorde con el tiempo, sin cerrarse a los elementos positivos de la tradición filosófica y moral de Occidente.

El novedoso tratamiento que hizo Albert Dondeyne, otro participante de renombre mundial, de la relación entre fe y razón, cuestión, sin duda, clásica del medioevo, reveló la mentada apertura a los intereses y las urgencias filosóficas actuales. No eludió entonces el carácter dramático de la fe que va en busca de la razón y de la razón que puja por abrirse paso hacia la fe. Tampoco dejó de utilizar la filosofía heideggeriana en todo lo que tiene de aceptable para un pensamiento que se mantiene fiel al Evangelio de Cristo. Es así que Dondeyne comparte en cierto sentido la crítica que hace Heidegger a la metafísica occidental por haber tomado ésta el cariz de una onto-teología, poniendo sobre pie de igualdad al ser y al ente; lo que, a su vez, trae aparejada la entificación de Dios. Pero Heidegger simplifica demasiado las cosas. El Dios cristiano, por ejemplo, no es simplemente un ídolo brotado del pensamiento helénico, desprovisto de todo valor religioso o equiparable al Ens Supremo de la filosofía racionalista, ante el cual, como dice el filósofo alemán, "no es posible bailar u orar" Por el contrario, el Dios judeo-cristiano no sólo es trascendente, sino también cercano. Al haber entrado en la historia, cargó sobre sí la condición humana con todas sus secuelas, vale decir el sufrimiento y la muerte, aunque no el pecado.

Por cierto que el recurso al lenguaje de la metafísica griega ejerció una influencia "racionalizante" sobre la reflexión religiosa de Occidente. Mas esto sería quedarse con sólo un aspecto del problema. Dondeyne piensa que este encuentro entre fe y razón helénica también tuvo algo de positivo, o sea, lo que él llamó la "des-helenización de la misma razón", mediante la cual el significado de la razón se ha ampliado y tomado una dimensión existencial. Además, en contra de lo que cree Heidegger, el diálogo entre razón y fe no supone necesariamente la supresión de la diferencia ontológica. Más exactamente, ha sucedido todo lo contrario, la diferencia se ha mantenido y, en consecuencia, también se ha conservado el sentido del misterio, de lo invisible, de lo inobjetivable del ser como distinto del ente.

La médula de la cuestión está en una fe que hace pensar, si hacemos hincapié en la expresión preferida de Dondeyne; ya que sólo a esta fe le corresponde interpelar al hombre en su ser esencial, es decir, en su ser-pensante. Únicamente de este modo el hombre puede existir como apertura, como ser parlante. La razón, en este sentido amplio, es lo que hace ser al hombre y lo que lo funda en su comercio con el mundo y con Dios, capacitándolo para una actitud adulta, responsable y libre. La "ratio" es así lo que permite

existir en primera persona, escuchar a los demás y querer su bien. No otra es la "Offenheit" (la apertura de Heidegger) inherente al "Dasein", o sea, al hombre capaz de vivir en un espacio.

Dentro de esta perspectiva es plausible la ruptura del repliegue narcicista sobre uno mismo, y al mismo tiempo cobra sentido el llamado del rostro ajeno que, en esencia, es un llamado percibido en el silencio.

Dondeyne adopta el lenguaje poético de Heidegger que éste emplea para explicar las facetas del "ser-abierto". El filósofo belga afirma, por eso, que ser-abierto es "dejar que una flor sea una flor", es "celebrar", lo cual traducido al lenguaje jurídico significaría "hacer justicia a las cosas". Se trata, pues, de una razón, que para escándalo de los racionalistas puros, incita a cantar y a celebrar las cosas, o sea, a lograr la plenitud de su ser y de su verdad, mediante el uso de un lenguaje auténtico. Aquí podríamos aludir a lo que se ha dado en llamar "el poder nominador del lenguaje". Sólo de este modo es posible comprender que el hombre habite poéticamente la tierra, de acuerdo con una típica frase heideggeriana.

accede que el hombre mismo no es autor de tal apertura, sino que se limita a ser su guardián responsable. Es como si en su interior se sintiese interpelado e iluminado por una instancia suprema de verdad y de bondad, a la vez inmanente y trascendente. Esta es, pues, la manera como Dondeyne traduce al lenguaje heideggeriano el antiguo concepto tomista de "lumen naturale", haciéndole más familiar al pensamiento actual. De Emanuel Levinas, filósofo rumano radicado en París, recoge Dondeyne una imagen-concepto muy eficaz para aclarar sus reflexiones sobre la "fe que piensa". Nos referimos a la expresión "epifanía del rostro" que se produce cuando el otro se nos presenta al desnudo, solicitando nuestra bondad. El rostro ajeno es ciertamente lo que cuestiona nuestra espontaneidad, porque el hombre así interpelado toma conciencia de que la autonomía de la libertad, en tanto proyecto del mundo, no puede ser la última palabra sobre lo humano y sobre su relación con el ser. La libertad queda incuestionablemente limitada por la aparición del otro *y hasta, en un* sentido más alto, por el enfrentamiento con la faz del Altísimo que nos juzga y brilla a través del rostro ajeno.

Además la fe cristiana tiene su origen en la palabra liberadora hecha carne en jesucristo. También ella se dirige al hombre desde arriba y desde lo más profundo de él mismo, abriéndolo al misterio del amor divino y al cuidado universal de los hermanos. De esta manera se da el paradójico encuentro de lo mismo y de lo otro, pues el Dios de la fe cristiana es lo trascendente por excelencia, el absolutamente Otro, el Único e Inefable, el Inobjetivable, sin dejar de ser un Dios infinitamente próximo.

Si la palabra liberadora que es la fe sobre el plano religioso adquiere fundamental importancia, esta palabra liberadora, aunque sea tan sólo humana, y no divina como lo es la del verbo de Dios en relación con la fe, también desempeña un papel relevante sobre la esfera del psicoanálisis. A él se refirió Antoine Vergote, el célebre padre jesuita autor de "Psychologie religieuse". Para este conferenciante la liberación terapéutica, entendida a la luz del tomismo, supone la posibilidad de acceso a la verdad trascendente. El efecto curativo del lenguaje es, pues, de un valor incalculable y no siempre ha sido reconocido en toda su hondura. El resultado de semejante terapia es efectivamente la humanización del inconsciente, así como la consecuente transformación de los deseos en valores culturales.

Empero el abordaje explícito del tema de la libertad lo realizó Jean-Marie Aubert de la Universidad de Estrasburgo. Empezó por subrayar el "antagonismo entre la libertad individual y las normas éticas", que prevaleció hasta ahora en la historia de Occidente. El falseamiento del concepto de libertad humana llegó a su colmo cuando la revolución francesa, en el siglo xvm, proclamó su carácter absoluto, hecho que por cierto condujo a la misma negación de su existencia. En efecto, la libertad sin límites es un absurdo. La misma idea de justicia, por ejemplo, sólo tiene sentido dentro de la regulación racional de las relaciones humanas. La ausencia de la regla o de la ley convertiría en ilusorio el derecho a una igualdad de dignidad y libertad humanas.

Por otra parte, la moral quedó tan vaciada de su verdadero contenido que sólo pudo concebírsela como restrictora y sancionadora, y no como exigiendo ser asumida interiormente por el hombre libre y responsable. De este modo se fue produciendo la obnubilación de la auténtica relación dialéctica entre la libertad y la ley moral, y al mismo tiempo su alejamiento cada vez mayor del pensamiento ético tomista. Este proceso de desvirtuación llegó a tales proporciones que los dos términos de la relación fueron opuestos irreconciliablemente entre sí, desmintiendo por ende su origen común en la realidad humana. Es evidente que la libertad sólo es concebible como una propiedad inalienable de la naturaleza humana, en la que concurren la voluntad y la razón. La misma norma ética únicamente tiene sentido en cuanto es percibida y prescrita por la razón natural —*recia ratio*— a su vez expresión de la ley natural.

La correcta visualización del problema de la libertad en relación con la norma ética requiere por lo tanto una base antropológica que no desconozca la doble dimensión del obrar moral: lo individual y lo social. He aquí por qué la libertad y la regla moral se postulan mutuamente en una insoslayable reciprocidad.

La filosofía moral del Aubert, tal como suscitadamente la hemos resumido, rubrica el auténtico concepto de persona humana, Ha-

orada a crecer y realizarse. La persona, como dueña de su progresión, se va realizando por actos que le son exclusivamente propios, por decisiones que emanan de sí misma y que comprometen; en esto consiste precisamente la libertad y la verdadera "realización" del hombre que hoy en día tanto se proclama.

Un análisis fenomenológico más detallado de la libertad, la describe a ésta como empezando a ser "indeterminación" frente a un abanico de posibilidades, en una elección particular, o sea, que ella forzosamente termina por autolimitarse. No es entonces posible que la libertad permanezca en suspenso, a menos que no se acepte la dimensión de la persona misma. Jean Paul Sartre lo ha comprendido de este modo, cuando sostiene que el hombre está "condenado a ser libre", pero, a nuestro entender, esta forzosidad del libre ejercicio moral, el existencialista francés no lo concibe como un don esencial a la realización humana, sino como una carga penosa. Lo cierto es que en el seno mismo de la libertad —y esto lo mostró muy claramente Aubert— existe la necesidad, la auto-limitación de ella misma. Con la salvedad de que dicha necesidad, lejos de ser algo exterior a la libertad, que la limita desde afuera —cosa que comúnmente se entiende por legalismo— es aquello que la justifica y le confiere su verdadero sentido. De esta manera hemos llegado al punto donde la libertad se enlaza con la normatividad ética.

Tampoco la elección moral puede ser desligada de lo racional, ya que la racionalidad del acto decisorio significa precisamente que este acto será conforme con lo que el hombre cree ser su bien, en tanto que fin perseguible.

Por último falta darle un contenido a la libertad, y éste no puede ser otro que la norma ética, reguladora del obrar humano en su totalidad. Concluimos así, con Aubert, que el hombre debe realizar su bien libremente, y esto exige indudablemente que respete el carácter obligatorio de la ley moral, por cuanto ella expresa el vínculo entre lo que es y lo que debe ser.

La reflexión final sobre la libertad, al hilo del pensamiento del filósofo de Estrasburgo, nos conduce por consiguiente a una imagen esclarecida del hombre, en la que se hace eco lo más profundo de la filosofía del Doctor Angélico, y en la que simultáneamente se adquiere un punto de referencia para el tan debatido problema. La libertad se nos descubre en su realidad más auténtica cuando la hacemos surgir de la misma esencia humana, describiéndola fenomenológicamente mediante la contemplación interior, y, sin embargo, rompiendo el cerco de la subjetividad, para apuntar a la esfera trascendente y absoluta en la cual se fundamenta y apoya.

## LO EXISTENTE Y EL CAMPO ESPECIFICO DE LA METAFISICA

### 1. — LO EXISTENTE: SU PRESENCIA CATEGORICA EN LA PROBLEMATICA FILOSOFICA ACTUAL

En nuestro tiempo, cuando el tema de la filosofía se ha ido definitiva e históricamente concentrándose, como consecuencia de la adquirida autonomía de las ciencias, otrora subordinadas e insertadas en el saber filosófico, no es extraño que no pocos filósofos tiendan a calificar la metafísica como sinónimo de filosofía en cuanto tal. Y si la noción de metafísica estuvo sujeta a las alternativas de la historia, aún quedando a salvo su identidad específica, existe, hoy, una razón de fondo que la modifica y también la enriquece.

En efecto, en la escrutación suprema y más profunda de lo que es, resulta decisivo fijar la valoración del conocimiento más directo y fundamental, como es la percepción humana y su contenido.

Si nos detenemos en la etimología del término, es indiscutible que la metafísica, enraizada en la experiencia, como todo conocer humano, supera esa misma experiencia (metá tá physiká) a través de visiones y nociones puramente inteligibles. Pero, aparte de todo origen cognoscitivo, ¿es la metafísica, necesaria y esencialmente, ajena a la experiencia, por su misma constitución?

Si por experiencia se entiende única y exclusivamente la experiencia sensible, la contestación no puede ser más que afirmativa. Pero, ¿sólo el sentido tiene experiencia? ¿El intelecto, sumado a los sentidos, no proporciona una experiencia humana auténtica, inconfundible? ¿La percepción humana, clave de la inteligibilidad, no es una luz intelectual de interpretación que utiliza la captación cualitativa del mundo sensible?

En "Conoscenza Naturale e Riflessione Completa"<sup>1</sup> hemos comprobado con toda claridad que el conocimiento naturalmente conocido, en su forma contingente, cual es la percepción, *se pone en contacto evidente, inmediato y unánime con las cosas existentes*, en cuanto que son esencias en el ejercicio del existir. Esta intuición del intelecto, ofrecida a cada hombre por la naturaleza, supera la esfera propia de la ciencia, cuyo objeto específico es el fenómeno.

Nos encontraríamos, de entrada en la vida humana, en el campo de una auténtica metafísica: En efecto, esta experiencia base se pone en contacto con el mundo extramental y suprasensible: las cosas. "Cosas", que el lenguaje expresa con vocablos sustantivos, los cuales, a su vez, indican realidades no accesibles y captables enteramente por los sentidos. Porque el sentido no ve la mesa, sino las cualidades de forma y color; la mesa es intuita por el hombre en la *colaboración de sentido más intelecto*.

Adelantamos que esa entidad concreta que es la "res" contradice a la tesis de que la primera experiencia metafísica es la captación de la existencia.

Pero la existencia, sea en la acepción de hecho, sea como efecto formal del ser del ente, recibido en cada esencia, según la doctrina tomista... no responde a lo consignado en la experiencia primera. Lo que capta el hombre desde el comienzo de su vida mental *no es la existencia, sino lo existente*, lo concreto, lo rebosante de notas individualizantes en la contingencia del aquí, del ahora y del así.

No pocas veces los filósofos se refieren a la intuición del ser, como si el ser fuese una realidad a la mano y se pudiera, de alguna manera (y hablando en lenguaje metafórico) grabarlo, fotografiarlo. Dejando a un lado el ser como acto del ente, del cual ciertamente no tenemos ninguna conciencia, el "ser", "simpliciter", no pasa de tener la consistencia de un *concepto abstracto*, o mejor, abstractísimo. Concepto útil, por cierto; síntesis admirable de la cual se extraen valiosas consecuencias. Pero hablando de experiencia no podemos referirnos al ser, sino a lo existente.

Nos preguntamos, ahora, si esta experiencia humana puede ser excluida del campo de la metafísica, pues ésta se ocuparía única y exclusivamente de lo abstracto. La experiencia de lo existente, en cuanto esencia concreta o cosa, trasciende los sentidos. Esta trascendencia que encontramos en el portal mismo del conocer común a todo hombre, *¿puede tener implicancias metafísicas?* No es que el hombre de la calle sea formalmente un metafísico; sólo queremos afirmar que en

<sup>1</sup> OSVALDO FRANCELLO, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1974.



la captación de lo existente, en cuanto cosa en el ejercicio del existir, ya el filósofo puede ver un objeto específico, siempre a la luz de ese espíritu inconfundible que es la intuición metafísica.

En este sentido, el metafísico trabaja sobre la base de lo ofrecido por la primera experiencia, dada al hombre en cuanto tal.

Por otra parte, la intuición de lo existente es efecto de un juicio naturalmente conocido, a saber, de un juicio evidente, inmediato y unánime a todo hombre. Este juicio es un don de la naturaleza, como garantía de nuestro ingreso en el campo de lo verdadero y, dentro del panorama humano de errores y prejuicios, es siempre una verdad salvada del naufragio originado por nuestra limitación y contingencia. Ya nos hemos referido en otras publicaciones a estos juicios primeros, necesarios o contingentes, pero siempre regalo de la naturaleza al hombre, que es un espíritu encarnado.

Ahora ponemos el acento en el juicio naturalmente conocido contingente, pues sólo a través de él nos ponemos en contacto con lo existente. Y lo existente es la realidad misma que se distribuye en las esencias concretas a través de una gama interminable de riqueza ontológica. Estamos muy lejos de toda abstracción. Hoy, cuando con mayor o menor fundamento, se pide, como aval de verdad, la verificación, he aquí *lo existente, puesto al servicio de la metafísica*. No es ésta una verificación casi palpable, pero se trata de una verificación auténtica, ante la cual todo hombre se rinde, porque se encuentra frente a la luz.

El divorcio con la naturaleza y su contenido inmediato y el haber separado artificialmente la esencia, ya contenida en lo existente, llevó a la filosofía a campos áridos de especulaciones interminables e inconcluyentes. Hoy se tiende a una *reconciliación* con la naturaleza y el filósofo debería poner suma atención en escuchar todas las flexiones de lo que es.

El encuentro con lo existente debería empeñar a todo filósofo en la percepción básica, donde se dan cita todas las facultades: desde los sentidos captando las cualidades sensibles, hasta el intelecto que intuye, abstrayendo la cosa existente, la cual es luego tonificada con la aceptación o rechazo de parte de la afectividad y voluntad, respectivamente. De este modo estos juicios naturalmente conocidos en la contingencia de los hechos pasan a ocupar un lugar de preeminencia en la filosofía, dado que nos ponen en contacto con lo que realmente es, lejos de todas las escorias de la miopía, prejuicios, intereses creados que tanta confusión pueden crear en la esfera fundamental del conocer.

Por no haber reparado que nuestra presencia inmediata e ingenua en el mundo tiene muy buenas y válidas raíces, la metafísica,

aún en sus progresos y madurez progresiva, versó durante siglos en la consideración de parcialidades, cuando no de idealidades que llevaron, a veces, la especulación a campos irreales y utópicos: unos auténticos castillos de naipes, dado que *faltaba la base intuitiva de la cosa existente*.

En este sentido, los mismos primeros principios que Santo Tomás califica con exclusividad como juicios naturalmente conocidos (Contra Gentiles, II,83) son subordinados, en su expresión humana, al primer encuentro con las cosas existentes, *como condición previa*. En efecto, sin ese encuentro o experiencia no tendría el intelecto la posibilidad de inducir, abstraer e intuir esas verdaderas primeras necesarias que son las leyes mismas de la realidad. En una palabra, primero hay que dar con lo existente mediante la percepción en los juicios naturalmente conocidos contingentes, luego, como consecuencia, se enciende la luz del entendimiento, aprehendiendo las leyes fundamentales de lo que es.

Así es la cosa existente para mí, como para cualquier hombre: está ante los ojos de la mente en deslumbrante manifestación. Habrá advertido el lector y lo comprobará todavía, que estamos desmenuzando la noción misma de "Existente"; pedimos, pues, comprensión psicológica frente a las inevitables y hasta intencionadas repeticiones. Por su parte, lo existente está a disposición de cualquier disciplina humana, no sólo la filosofía. Todos deberán acudir a esa misma fuente, so pena de correr el riesgo de vagar por regiones subjetivas con el peligro inminente de dar con visiones irreales y fantasmagóricas.

## II. — NAURALEZA Y EXISTENTE

Durante muchos siglos, desde Platón, los filósofos acentuaron la importancia de la esencia bajo los apelativos de "eidos" o de forma. En la Edad Media y en la Neo-escolástica se enfrentaron las escuelas para decidir si la esencia se distingue realmente o no de la existencia; en la Edad Contemporánea los filósofos se decidieron por la subjetividad o por la facticidad. Faltó la atención adecuada para la cosa concreta o existente, la cual tiene la virtud de involucrar todo lo real, sin separaciones ni escisiones de esencia y existencia. El curso natural del conocer humano es leer adentro y así resulta que se presenta la cosa concreta.

Es notable recordar cómo el comienzo de la filosofía entre los griegos es contacto con lo existente, si bien no en términos tan explícitos como se hace actualmente, después de seculares controversias. Y si las escuelas milesianas y pitagóricas no se preguntaron por lo existente en cuanto tal, sino que buscaron la razón íntima y profunda del cambio. Parménides llegó luego a sintetizar toda la realidad en su "on". Pero eso que podría haber sido el existente, llegó a ser luego algo racional, opuesto a la experiencia que nos entra por los sentidos. Atribuyó, pues, al ente una inmutabilidad y una unidad que están muy lejos de la diafanidad con la cual se ostenta la cosa en el ejercicio del existir.

El existente, tal como lo proponemos a la consideración del filósofo, no significa la solución de todos los problemas de la filosofía. Pero no cabe duda de que se trata de un serio llamado de atención para todo filósofo, cualquiera sea la esfera de su especialidad. Y si los existencialistas pueden haber influido en algo en esta consideración existencial, no han proporcionado ellos la solución. En efecto, ellos opusieron la existencia a la esencia. Hicieron una opción vivencial de hechos centrados en el yo humano. Pasaron al otro extremo de la corriente iniciada por Platón. El existente, en cambio, ni es opción, ni significa separación artificial de lo que es; se trata de la realidad concreta. *Y lo concreto es la totalidad.* Así la captación de lo existente como cosa sustantivada es la auténtica presencia del hombre en el mundo, presencia a la cual nos hemos ido acostumbrando. Tal vez, por esto mismo, al hacer filosofía, en razón de la sublimidad de esta disciplina, la presencia ingenua de lo existente quedó marginada por miedo de caer en la ingenuidad de un sentido común mal entendido. Pero tenemos conciencia de que somos, tenemos familiaridad con las cosas del mundo, vivimos, en una palabra, la vida normal en virtud de que lo existente nos acompaña, en cuanto calificado y tonificado y como apertura al mundo.

Porque no es concebible que el hombre, en cuanto espíritu encarnado, se vea *abandonado por la naturaleza* en lo que es el fundamento del conocer, sin las luces primeras para orientarse en el contacto con el mundo. Ni sería un elogio para la naturaleza y su Autor si los juicios de presencia de lo existente tuvieran una función meramente pragmática y fáctica. Ante todo, esto último es una afirmación gratuita y desmentida por nuestro conocer evidente, inmediato y unánime, conocer cuyos juicios naturalmente conocidos trascienden la utilidad y nos conducen a lo que es en sí cada existente. Por esto, la vi-

sión primera y natural de lo existente de parte de todo hombre está lejos de ser una "creencia", una coherencia, una armadura perceptiva. Esta luz ingenua, es decir, puramente dada, será luego diversamente utilizada por cada individuo humano. Pero el filósofo no puede ni debe ponerla entre paréntesis, sino que, por el contrario, este don de la naturaleza ha de ser objeto de estudio para ser desentrañada, relacionada, interiorizada y extendida a los campos de la antropología, ética, psicología, filosofía de la naturaleza...

En una palabra, el dominio pacífico de la "res existens" está ligado tan íntimamente con la actividad mental de cada uno de nosotros, que ni es posible ni concebible pensar lo contrario. Y es propiamente en este nivel, el más radical posible, que la filosofía presenta lo existente, conocido naturalmente, para que su voz no sea desoída. Y si *la familiaridad de nuestro contacto existencial* con las cosas pudo hacer que el filósofo, en su actitud específica, pasara por alto tanta evidencia, es imprescindible que el cultor de la filosofía tome especial conciencia de aquello que lo relaciona con la vida normal y con todo hombre. Porque las últimas causas no versan tan sólo acerca de lo que se halla en campo trascendental, sino que la captación de lo existente ofrece al filósofo una trascendencia que supera el sentido e interpreta la realidad que se nos ofrece en todo momento. Nos encontramos en la base misma de nuestra vida mental y la percepción humana juega aquí un papel decisivo, tan elocuente y significativo para el metafísico.

Así, mientras la metafísica tradicional, desde Aristóteles, se ha preocupado del ente en cuanto tal, sin renunciar a esa venerable sabiduría, hay lugar para un progresivo ensanchamiento que tome en cuenta la base misma de la experiencia e interpretación humana al contacto con lo existente. Porque la experiencia no señala hechos, *sino que nos ofrece existentes*. Virtualmente, pues, es todo hombre, natural y espontáneamente un metafísico. Y esto en lugar de quitar prestigio a la metafísica propiamente dicha, le confiere un fundamento y una confirmación de proporciones insospechadas, pues la filosofía tiene ventajas por fundamento, totalidad, armonía, coherencia... quede en claro que no apelamos aquí a las llamadas metafísicas irracionales; lo que acabamos de exponer nos coloca en un ambiente de luz inefable e irresistible, donde el intelecto es confortado superlativamente. Puede lo existente ser la puerta de ingreso por donde ha de pasar toda especulación filosófica; es lo existente el arco que se sostiene en los pilares del sentido y del intelecto, cuya colaboración ofrece al hombre el sentido esencial y existensivo del conocimiento.

### III. — LO EXISTENTE Y LA ANTROPOLOGIA FRENTE A LA METAFISICA

Estamos asistiendo, pues, a una democratización de la metafísica, o mejor, a su humanización. El hombre está siempre en el centro y en la base de toda especulación del saber, dado que el contacto con lo existente es humano en el sentido más amplio y universal. La conciencia cognoscitiva humana lee e intuye lo que se sustrae al campo cualitativo, ofrecido por las sensaciones. En este sentido lo existente del mundo está siempre en función de una antropología. La comunicación de lo que es, se hace posible única y exclusivamente a través del conocer humano, si se trata de la epifanía inteligible de las cosas. No negamos que los irracionales tienen sus percepciones, a veces, más rápidas y más prácticas con respecto a las nuestras; pero los animales carecen de la luz de un espíritu. Por esto lo existente se revela a ellos en su aspecto funcional y emotivo, siendo exclusividad del hombre la captación de la esencia concreta.

Esta propiedad de nuestro espíritu de ahondar y profundizar más allá del contacto sensorial puramente dado, nos ha movido a ver en todo esto *una auténtica metafísica*. En cambio, Santo Tomás permanece en la concepción aristotélica, cuando afirma que la metafísica se refiere a las sustancias inmateriales en cuanto tales y a las sustancias sensibles en cuanto sustancias o en cuanto entes. (S. Th. I-II, q. 66 a. 5,1). También afirma el Doctor Angélico que el sujeto de la metafísica es el ente en común (Metaphysicorum, proemium y Lib. III lect. 5). E insiste el Aquinatense: La metafísica se refiere especialmente a los entes separados de la materia (Metaph. Lib. VI lect. 1; Lib. VII lect. 2); la metafísica trata de la materia y del movimiento y de los entes singulos únicamente bajo la noción común de ente (Metaph. Lib. III lect. 4). La metafísica es una ciencia universal, porque considera el ente universalmente (Metaph. Lib. VI lect. 1). Santo Tomás se inspira en Aristóteles y en la tradición. Pero este nuevo capítulo sobre lo existente ni desmerece ni compromete el monumento erigido por la tradición; todo lo contrario, lo confirma.

En este nuevo aspecto, la metafísica no es sólo la ciencia del ente en cuanto ente, sino una ciencia con la cual el hombre *capta profundamente la totalidad* existente e inteligible, manifestando sus razones supremas. No existirá ya divorcio entre la filosofía y lo naturalmente conocido, como es lo existente. Este no será excluido, sino considerado en lo que vale. Y ciertamente se trata del valor máximo.

No creemos que todo esto importe una revolución, sino tan sólo un aporte precioso. En este sentido muchos pasos se han dado en los

últimos años hacia una mayor clarificación del conocimiento que todo hombre tiene al principio de su vida mental. En nuestro libro "Conoscenza naturale e Riflessione completa" y en nuestro artículo "La presenza originaria e ingenua del hombre en el mundo" (Salesianum, Anno XXXVII, N° 1 pp. 103-118) hemos procurado, últimamente, añadir el fruto de nuestras reflexiones sobre este tópico de tanta actualidad. Y esto con más razón porque, como decíamos más arriba, con la dispersión y autonomía de las ciencias, toda la filosofía, también la filosofía de la naturaleza (a pesar de la opinión de J. Maritain) ha establecido su morada en la plaza fuerte de la metafísica. Toda consideración filosófica debe ser vista desde una visión suprema con independencia de los grados de abstracción y por lo tanto la intuición de lo existente es una visión intensiva que, por otra parte, prescinde del grado o número de orden de separación de la materia. Por lo tanto, el término "filosofía" no coincide con el mismo contenido que conocieron nuestros padres. Hoy, ya, filosofía es sinónimo de metafísica, independientemente de las fases de abstracción, pues "metafísica" tiende a un horizonte de totalidad, en contraposición con la ciencia que es visión parcial. La metafísica resulta así ser el alma de todo saber en su empuje hacia la totalización (págs. 294-298 Jean M. Aubert, "Cosmología", Paideia editrice, Brescia).

En este contexto, ¿cuándo y dónde el hombre se enfrenta mejor con un horizonte de totalidad que en la captación de lo existente? Por otra parte, este existente, que es la cosa o mejor la esencia que delimita el ser, en cuanto acto del ente, recibido de Dios desde la nada y por creación, está en consonancia con los últimos capítulos del Tomismo redescubierto y puede ofrecer a Heidegger una respuesta a su angustioso y aún no solucionado problema.

A la verdad, del "existente" *poco se habla y se trata*; los manuales y las enciclopedias, también la monumental "Enciclopedia Filosofica" (Sansoni Editore, en seis grandes volúmenes y 12.000 voces) omiten el estudio y la consideración de "existente", porque, tal vez, lo consideran más bien como un término gramatical, un derivado de existir o existencia. De estas nociones, en efecto, se ofrece una amplia reseña teórica e histórica. Nosotros hemos ofrecido al lector cómo "existente" tiene un contenido propio, de alto valor filosófico y con caracteres bien distintos de lo que significa existencia y existir. Insistimos, pues, que lo existente, como valor máximo entre todos los valores, debe ser objeto de especial estudio de parte de los autores especializados en tema metafísico. Y esto también porque "existente" no es una categoría o sea una determinación conceptual de un modo particular del ser, como es definida la existencia, sino que se trata

de la cosa misma, de la realidad en su concreta actualidad, así como se halla en el mundo extramental.

Tenemos en esto el pleno convencimiento, y necesitamos repetirlo, que algo tan sencillo y tan fundamental como es la cosa concreta o lo existente ha sido marginado de las investigaciones filosóficas por su absoluta llaneza y sencillez. Pero es propiamente en lo más sencillo donde se esconden los tesoros más fecundos que Dios ha puesto a disposición de la investigación humana. Por su parte, la existencia no es la realidad, sino un efecto de la misma. El —diría— casi prejuicio de que el filósofo debe preocuparse de la cara oculta de las cosas ha dado motivo que se dejara de un lado a la realidad misma en su palpitante actualidad: lo existente. Nosotros opinamos que el contacto con lo existente ofrecerá al filósofo mejores elementos para sus futuras especulaciones y lo pondrá siempre en una plataforma de realismo y objetividad que desautorizarán toda tentación de divagar por los campos de una presunta inspiración estrictamente personal.

“Existente” nos hace rememorar su etimología. Se trata de un participio presente del verbo *ex-istir*, verbo que significa “sistere” “ex”, vale decir, salir, ponerse afuera. En este sentido, existente es sinónimo de cosa concreta, pues esto parecería expresar mejor su sencillez y su elocuente riqueza ontológica. Bastará no perder de vista esta asociación y binomio, en el decir, pero no en el ser.

¿Y a cuál mejor meta puede aspirar un filósofo que *descansar en el pedestal de la cosa concreta*? Se trata, siguiendo una metáfora bien conocida, del mármol del cual el artista sacará de la potencia al acto, la estatua. Y la estatua es la filosofía; cualquiera sea la forma que se de al mármol, éste nunca perderá su identidad. Así el filósofo, en consonancia con su genio y enfoque, en ningún momento olvidará que su punto de partida es lo existente. Si esto hubiera tenido lugar, la historia de la filosofía habría, sí, perdido algunas páginas, pero la filosofía misma habría ganado en consistencia, evitando las desviaciones y diferencias que traen su origen de un mal efectuado planteamiento.

Por lo tanto, no logra tener el hombre la percepción de la existencia, ni del existir, ni del ser, ni del ente, sino de lo existente. Nuestra percepción no es solamente sensible, *sino humana*, donde se dan cita y concurrencia sentido más intelecto. Sólo en este enfoque la metafísica puede colocarse en el atrio mismo de la experiencia de todo hombre. Porque toca al filósofo hacer explícito y específico lo que el hombre de la calle conoce y utiliza en el nivel usual, cuyo valor filosófico se esconde a la conciencia espontánea.

Por lo tanto, ni esencia, ni existencia, sino lo existente; en él se concentra toda la realidad concreta. Su riqueza y valor presentan,

en inescindible unión, los elementos que la historia de la metafísica, al desarrollar por separado, ha deformado.

La realidad existente nunca podrá ser olvidada o puesta entre paréntesis o ser confundida o incluida en la comprensión de existencia o existir. Lo existente es lo que realmente y profundamente **es**; en este sentido merece especial prioridad en los comienzos de la filosofía y de la metafísica.

OSVALDO FRANCELLA S.D.B.



## NOTAS Y COMENTARIOS

### EL TOMISMO Y LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA \*

A la ya extensa y rica nómina de obras filosóficas de Monseñor Octavio fenomenología existencial y, en cuarto lugar, respecto de la axiología y la filosofía de nuestro continente, agrégase este libro sobre *Santo Tomás y la filosofía actual*. Su publicación coincide intencionalmente con la celebración reciente del VII<sup>o</sup> Centenario de la muerte del Aquinate y constituye, al mismo tiempo que el mejor homenaje, una prueba palpitante de la vitalidad de los principios de la filosofía tomista. Pero también esta obra tiene otro carácter distintivo: Es obra de *madurez*. Verdad es que se pueden encontrar sin mayor esfuerzo múltiples antecedentes de esta confrontación vital entre el tomismo y la filosofía moderna y actual en las primeras obras de Monseñor Derisi, pero ésta decanta una larga reflexión y una sostenida tarea de penetración en los principios esenciales de la filosofía tradicional. En este aspecto responde bien al sentido que tiene el verbo "madurar" como "hacer llegar sazón". Y si se piensa que *sazón* proviene de *satio* para indicar la acción de sembrar, plantar, producir, una obra está madura, precisamente, cuando manifiesta que todo lo sembrado, plantado y producido ha llegado al buen término de su propio desarrollo. Es decir, ha llegado a la sazón. La obra de Monseñor Derisi y en particular el libro que tengo aquí presente manifiesta ese haber llegado a la sazón, es decir, la madurez. No me refiero aquí al estilo, al modo y ni siquiera las ideas, sino al trasfondo profundo de la obra y de su autor. Quienes tienen verdadera experiencia de la vida intelectual, lo comprenderán fácilmente.

Después de esta primera impresión, pasemos al contenido de esta obra cuya intención esencial no es otra que mostrar la actualidad de la filosofía tomista "no tanto en los elementos que la constituyen, como en la verdad de los principios". Con este objetivo esencial, esta sostenida reflexión tiene cuatro etapas progresivas: Primero analiza la actualidad de la filosofía del Aquinate en sí misma; en segundo lugar, respecto de la filosofía actual en general; en tercer término considera particularmente el tomismo en relación con la filosofía moral.

Monseñor Derisi sostiene que la actualidad y perennidad del tomismo se asienta principalmente en el hecho de haber determinado con exactitud el objeto del conocimiento humano: La aprehensión (objetiva transubjetiva) del *ser* que es perenne como la misma verdad que expresa; de ahí la cadu-

\* *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, 508 pp.

cidad de los sistemas filosóficos modernos, pues se atienen a un aspecto limitado que no da razón de todo el ser. En cambio, una filosofía afirmada en esta captación del ser (como *esse*) no es sólo verdadera, sino siempre inacabada y, por ello, el filósofo tomista tiene el deber de la originalidad que consiste en la capacidad (dada en los principios) de aportar la solución a nuevos problemas pero iluminados por la filosofía del Aquinate. Este es el secreto de la síntesis de Santo Tomás y lo es también de lo que Derisi llama la vigencia actual del tomismo: "El mejor tomista no es, pues, el que más fielmente repite a Santo Tomás, sino el que más honradamente lo repiensa y conduce a nuevas e insospechadas consecuencias, antes no vistas, porque la temática de ese tiempo no favorecía su extracción". Esto explica su muy interesante exposición sobre agustinismo y tomismo en la cual el punto de contacto entre ambas filosofías cristianas lo constituye la doctrina de la *participación* genialmente intuida por San Agustín y orgánicamente incorporada al meollo mismo de la metafísica por Santo Tomás, en quien logró su verdadera significación.

La perennidad de estos principios, para Monseñor Derisi, muéstrase con evidencia en su confrontación con la filosofía actual; me parece notar que esta confrontación se lleva a cabo preferentemente en el ámbito del conocimiento, lo que no es casual puesto que para Monseñor Derisi, siempre el problema fundamental de la filosofía "reside en el descubrimiento del objeto formal de la inteligencia". Desde aquí parten sus sólidas críticas al empirismo sensista, al formalismo kantiano, al racionalismo; en ese sentido es muy aguda su crítica a la defectuosa conceptualización del problema en Hegel quien, al identificar lo finito con lo infinito, "se destruye en una contradicción interna". Surge así el realismo tomista como única solución integral desde el momento que restaura el valor de la inteligencia como actividad indispensable para deshacerse del inmanentismo que conduce al absurdo. En tal sentido, para Monseñor Derisi, se impone un doble esfuerzo: "uno *teorético*, de búsqueda de la verdad y de sus irradiaciones que señalan el camino de acrecentamiento humano y otro de *decisión libre* de todos los hombres de buena voluntad" a fin de encauzarlo todo al último fundamento que es Dios. De ahí que Monseñor Derisi, en algún momento, plantee el mismo problema como un dilema radical: "*O intelectualismo teísta o hundimiento en la nada total*". Alrededor de estas ideas fundamentales se supone toda la filosofía tomista cuyos momentos esenciales repensados, meditados y revividos, van apoyando el todo de la exposición. Así, merece destacarse el capítulo sobre verdad y libertad en Santo Tomás que remata en una perspicaz conclusión acerca del absurdo de una pura practicidad en el existencialismo, pues "la actividad práctica se diluye en lo impensable, en el absurdo, que es lo mismo que decir en la imposibilidad de ser, *en la nada*". Más aún, lo que pasa es que no existe la pura practicidad, "sino esta o aquella actividad práctica, que se constituye tal por el sujeto y el fin que la causan". Con lo cual nuevamente aparece el tomismo como la única solución integral. Por otro lado, más allá de su exposición y crítica comparativa del concepto en Kant y Santo Tomás, es notable su crítica a la fenomenología de Husserl, sobre todo porque ha sabido mostrar con gran claridad y solidez que sin la trascendencia real (del ser) no es posible la trascendencia objetiva. En esta contradicción no solamente ha caído Husserl, sino Heidegger en la medida que adopta el método fenomenológico. Paradójicamente, si la fenomenología quiere ser fiel a sí misma, no puede prescindir del *ser*; pero, en tal caso, "la fenomenología remite necesariamente a la Metafísica".

En una tercera instancia, síguese naturalmente la reflexión sobre la metafísica tomista en relación con la fenomenología existencial. Esta parte de la obra, quizá la más voluminosa, pende por completo de los principios de la metafísica del *esse* tomista y de la participación. En efecto, una vez que queda firmemente establecida la imposibilidad de una "metafísica" empírica es la noción de ser (*esse*) como acto de ser el pivote donde gira todo el desarrollo de esta parte de la obra ya respecto de Santo Tomás mismo, ya respecto de Heidegger y Sartre. Porque, para Monseñor Derisi, "el *esse* no *asciende* de la esencia como un simple acto o crecimiento de la misma, sino que *desciende* desde el mismo y único *Esse* divino"; en tal sentido, la crítica de Heidegger no alcanza a la noción del *esse* tomista, sino que, por el contrario, Santo Tomás es "el único que ha alcanzado a aprehender en toda su genuina realidad... el *esse* desde el *Esse* divino". Esto ha sido posible gracias a la noción de *creación* y la noción más amplia de *participación*. En cambio, mientras respecto de Heidegger Monseñor Derisi muestra que el "Sein" no es otra cosa que el *esse* tomista (aunque clausurado por el método fenomenológico), respecto de Sartre muestra con precisión y energía que la concepción del ser es *antagónica* (inmaterialidad nihilista). Todo este desarrollo parece alcanzar su coronamiento teórico en una instancia nueva del tomismo actual consistente en la síntesis armónica entre la aprehensión primera e inmediata de los seres en sí mismos (acto y potencia en diversos grados) y que es expresada por la analogía de proporcionalidad intrínseca, y la relación de participación o dependencia de los seres del Ser imparticipado expresada por la analogía de atribución intrínseca. De ese modo, Derisi sostiene que las investigaciones de Fabro que se mueven en el plano ontológico (*participación*) y las del P. Ramírez en el plano lógico (*analogía*) han convergido en un nuevo enriquecimiento del tomismo por un lado y un aporte esencial para la recuperación del pensamiento y de la vida en nuestro tiempo.

En cuarto y último lugar, la axiología y la moral encuentran su explicación última en la metafísica tomista toda ella implícita o explícita a lo largo de esta obra. Por eso, el primer tema que surge naturalmente es el siempre vigente del objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral, magistralmente tratados por el diestro autor de *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Pero lo que más me ha llamado la atención en esta parte son los capítulos 32 y 33 porque, juntos, constituyen un pequeño tratado de Axiología tomista que asume pero corrige críticamente las axiologías contemporáneas fundando la objetividad del valor. En efecto, si el valor no "existe" pero es *real* lo es como "*esencia* o modo capaz de existir, como esencia posible y, además, *conveniente* o *impositiva* a una voluntad libre"; pero como para Monseñor Derisi las esencias (relativas) que son los valores están constituidas por la Inteligencia divina que los ve como modos finitos posibles de existencia, los valores son en sí mismos eternos y necesarios aunque relativos "como acto capaz de perfeccionar otro ser". Sobre esta base el tomismo de Monseñor Derisi *avanza* proporcionando el fundamento intelectualista y metafísico de una Axiología y, por allí, luego de mostrar desde su base el valor moral, se ve con claridad como el valor se implanta en la persona. Se comprende que esta doctrina fundamente a su vez una filosofía de la cultura, desde el momento que, como conclusión, se puede sostener que "hay una cultura *esencial*, una *creación humana de bienes o valores permanentes* en las cosas y en el propio hombre, pero que tal creación cultural esencial se *realiza en múltiples e inagotables formas*, en *incesantes encarnaciones* o *culturas* personales e históricas". Así se encamina esta vigorosa reflexión ya a la reconquista de

la cultura y los valores en un mundo que se autodestruye, ya a una refundación de la vida moral que es, precisamente, el remate de este libro al plantearse nuevamente el problema del fundamento metafísico del orden moral.

Como el mismo autor advierte, ya la exposición de ciertos temas, ya la insistencia en ellos pero con otro sentido, hace inevitable la existencia de algunas reiteraciones; pero siempre ordenadas a una nueva clarificación, sea del tomismo, sea de la filosofía actual a la luz de la metafísica del ser. Esta insistencia es característica de un hábito intelectual por desgracia hoy menospreciado. Verdaderamente es ejemplificador un tan sostenido, arduo y sólido esfuerzo por asumir críticamente las instancias del pensamiento contemporáneo salvando lo salvable de esta tremenda crisis por su inserción en los firmes fundamentos de la metafísica tradicional. Este nuestro mundo occidental en vías de autodestrucción como resultado final del proceso del inmanentismo, no tiene otra salida ni salvación que su re-implantación en una metafísica del ser. Comprendo perfectamente que sólo expresar esto parecerá una locura a los representantes de este mundo que se autodisuelve y, sin embargo, cuando todos los caminos se han cerrado, corresponde afrontar el dilema que plantea Monseñor Derisi: *O intelectualismo teísta o hundimiento en la nada total*. Con este libro hace un aporte vigoroso desde aquí —desde nuestra Argentina en crisis— para reencauzar al hombre a su normalidad ontológica y, por ahí, hacia su destino eterno. Así están planteadas las cosas: Todo o nada; sí, sí, no, no. Tal es la situación del hombre actual y Monseñor Derisi propone la respuesta de la filosofía católica a esta exigencia profunda del hombre de hoy. Pero esta era posible desde la madurez de un pensamiento, de un esfuerzo y de una entrega de toda la vida.

ALBERTO CATURELLI

#### HERMENEUTICA \*

“Un problema fundamental de nuestros días se llama hermenéutica. Así como esta palabra deriva del uso lingüístico teológico, del mismo modo también el problema objetivo que se designa con esta palabra se ha tornado más urgente ante todo en la cuestión bíblico-teológica de la comprensión correcta de la Sagrada Escritura. Esta cuestión, sin embargo, está en relación inmediata, en el ámbito histórico, y, en general, en el de las ciencias del espíritu, con el círculo, más amplio, de problemas de la intelección” (p. 7). “Este trabajo procede de las lecciones dadas en el semestre de invierno del curso 1967-68 en la Escuela Filosófica del Berchmannskolleg de Pullach, junto a Munich (como curso extraordinario) y que fue repetido de manera semejante en el semestre del verano siguiente de 1968 en la Universidad de Innsbruck. El texto fue ampliamente refundido y completado, pero permite todavía reconocer que procede de un curso. Su intención directiva no es desarrollar una hermenéutica especial como doctrina del método de la teología o de las ciencias del espíritu, sino introducir en los problemas previos a una hermenéutica filosófica y contribuir un poco, todo lo que se pueda en un marco como éste, a su esclarecimiento” (p. 11).

\* EMERICH CORETH: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972, 263 pp. Es necesario anotar que la traducción del alemán deja mucho que desear. La sintaxis es en muchos casos harto dificultosa y la imprecisión en la traducción de algunos términos dificulta la comprensión. Hay errores de imprenta que se repiten con alarmante asiduidad.

La obra consta de cuatro partes: *I, Historia del problema; II, Esencia y estructura de la intelección; III, Intelección e historia; IV, Intelección y verdad.*

La primera parte tiene dos capítulos en que se sigue la historia del problema en los ámbitos teológico y filosófico, ámbitos que en realidad se interpenetran. Lutero, Locke, Kant, Hegel, David S. Strauss, Adolf von Harnack, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Heinrich Ott aparecen en el capítulo titulado *El problema teológico*. En el segundo capítulo (*El problema filosófico*) se expone muy brevemente —bajo el subtítulo *El problema de la intelección*— el pensamiento de los siguientes autores en relación con la cuestión hermenéutica: Schleiermacher, Droysen, Dilthey, Rickert, Husserl, Heidegger, Gadamer. Estos autores tienen importancia directa para la cuestión hermenéutica; pero junto a ellos el autor no descuida mencionar la influencia de otros pensadores, a partir de problemáticas más o menos particulares: Heráclito, Platón, Aristóteles, los empiristas, el racionalismo, Vico, J. G. Herder, Hamann, W. von Humboldt, Wittgenstein, entre otros, son vistos desde la perspectiva de *El problema del lenguaje*. Bajo el subtítulo *El problema de la mediación* se menciona el desarrollo histórico del problema de la relación sujeto-objeto. Lógicamente, aquí aparecen otra vez el empirismo, el racionalismo y Kant, juntamente con los grandes idealistas alemanes, a los que se agrega la nueva mención de Husserl, Heidegger y Gadamer.

En las partes siguientes de la obra desarrolla Coreth el núcleo doctrinal de su pensamiento.

Una de las formulaciones de la cuestión central que podemos hallar en la obra es la siguiente: “¿Qué sucede cuando entendemos algo? Comprendemos un contenido singular, ya sea una cosa singular o un suceso, ya sea una palabra o una afirmación, en su ‘sentido’. Con todo, este sentido se abre desde la totalidad de una estructura o de un contexto de sentido. Una comprensión absolutamente aislada de un contenido singular de sentido no se da nunca; está más bien condicionada por una totalidad de sentido preentendida o comprendida simultáneamente. Aquí se muestra el problema hermenéutico fundamental de la relación entre *lo singular y lo total*” (p. 95). El todo o lo total desde donde siempre comprendemos puede ser denominado “mundo” u “horizonte”. “Bajo el concepto de ‘mundo’ comprendemos más su determinación de contenido, mientras que el concepto de ‘horizonte’ expresa su función formal” (p. 81). En estos términos ya se puede advertir la presencia de Husserl y Heidegger en el problema. Por cierto que un “mundo” así entendido es un *mundo en sentido antropológico* y no en sentido cosmológico (pp. 84-85).

Ahora bien, ¿cómo se compone y cuál es la naturaleza de ese mundo u horizonte desde donde siempre entendemos algo? Aquí entran la composición esencial e individual del hombre como ser corpóreo y espiritual, las experiencias sensibles e intelectuales, tanto teóricas como prácticas, las experiencias no ya propias sino las que nos vienen mediadas por otros hombres en la relación personal y social, pues “nuestro mundo de comprensión se forma en una comunidad de experiencia, en un intercambio constante de opiniones, pareceres y representaciones, las cuales forman un mundo común de conocimiento y de comprensión, sin el que no ya la formación humana, sino también la investigación y el progreso de la ciencia serían imposibles” (p. 88). De lo dicho se sigue que nuestro mundo es un mundo acuñado históricamente, es un mundo histórico y, con ello, limitado. “Igualmente es el nuestro siempre un mundo ya lingüísticamente mediado, un *mundo lingüísticamente interpretado*. El lenguaje en que hablamos, pensamos y entendemos es un lenguaje formado en la comunidad y llegado a nosotros desde la historia, lenguaje en el que nos son transmitidas

determinadas formas de pensamiento, de representación y de visión, lenguaje en que ha encontrado su sedimento un mundo rico espiritual y culturalmente. Con el aprendizaje de una lengua determinada crecemos no sólo en contacto personal y en comunicación social en el mundo humano que nos rodea, sino también en todo el mundo espiritual y cultural que se abre y transmite en el lenguaje a partir de la historia. Así que el mundo concreto de comprensión del hombre es siempre ya un mundo lingüísticamente interpretado, en el que la realidad objetiva resulta transmitida mediante una expresión significativa" (p. 89). Es necesario agregar, entre los elementos constitutivos de nuestro mundo de comprensión, las concepciones religiosas que, por su parte, intentan dar una visión total de la realidad.

"Los elementos aducidos forman, enlazándose y mezclándose mutuamente, la compleja estructura de nuestro mundo. Por consiguiente, si hemos extraído y alineado elementos singulares, ello no quiere decir que se trate de una adición de momentos parciales, como si se sobrepusieran distintos estratos. Más bien son elementos que en nuestro mundo concreto crecen conjuntamente y se mezclan de manera que un elemento es penetrado y determinado por otro y a través de ello se forma la totalidad de nuestro mundo, sin embargo otra vez de tal manera que cada uno de estos elementos concierne a la totalidad de este mundo y la determina. A pesar de ello esta compleja estructura total no se puede ver de otra manera que no sea desmembrándola y citando sus elementos singulares por los que el todo se estructura orgánicamente" (p. 90).

Coreth no entiende, con todo lo dicho, que nuestro conocimiento —al modo kantiano— no alcance lo "en sí". Más bien debe entenderse que ese horizonte previo y *atemático* que en cada caso condiciona nuestro entender de cosas singulares sólo es condición de posibilidad de la aparición de aspectos propios cada vez nuevos en lo visto, según varíe ese horizonte. El horizonte no es forma a priori que se imponga sino sólo luz y trasfondo en el que en cada caso brillan aspectos distintos de lo intenido.

Por otra parte, nuestro mundo no es en cada caso una magnitud estática "sino que está siempre *dinámicamente* en movimiento y continua formación. El hombre no está jamás fijado definitivamente en un contorno determinada-mente limitado y en una comprensión fija del mundo. El hombre es esencialmente abierto para un mundo abierto, es decir, él mismo está abierto a una realidad que es más amplia que el círculo de nuestro saber y nuestra intelección" (p. 91). En síntesis, "el cada vez limitado mundo de comprensión no forma el último y total horizonte de nuestro conocimiento y nuestro entender, sino que está abierto a un horizonte más amplio: a la totalidad de la realidad. El horizonte total como condición de la posibilidad de un mundo es el ser. Sin embargo, pertenece igualmente a la esencia de la experiencia del mundo el que nosotros comprendamos válidamente en el mundo contenidos 'en sí'. Aquello de lo cual sabemos 'que es así' es no sólo válido 'para mí', tampoco no sólo para una experiencia del mundo determinadamente limitada, es no sólo referido a un horizonte de comprensión determinadamente limitado, sino que es válido simplemente e incondicionalmente. Cada visión que entiende lo que 'es' rebasa la condicionalidad debida a un horizonte limitado del mundo y se realiza en el horizonte incondicionado del ser. La comprensión y la intelección humanas están siempre constituidas en su esencia, aunque referidas a un horizonte determinado del mundo, por la apertura del ser. Esto demuestra de nuevo: el mundo es abierto para el ser; el mundo como mundo sólo es posible en el ser" (p. 93).

A lo dicho, agrega Coreth que nunca podemos nosotros abarcar por reflexión y tematizar explícitamente todos los elementos que constituyen nuestro

horizonte determinado de comprensión y con más razón tampoco los del horizonte de otro hombre o de otra época histórica. Esto plantea el problema de la intelección histórica, plano en el que propiamente se mueve la cuestión hermenéutica. Pero a ello nos referiremos más adelante.

Hasta aquí hemos visto cómo lo singular sólo aparece sobre el trasfondo del todo, del mundo, del horizonte. Por tanto, es claro que mejor entenderemos lo singular en la medida en que nos hagamos presente ese horizonte. Pero aquí aparece algo paradójico: si bien es cierto que lo singular sólo es cabalmente visible en la visión conjunta del todo, también es cierto que ese todo u horizonte sólo es visible a propósito y desde lo singular, como aquello que lo posibilita en su aparecer. "Esto significa un círculo hermenéutico en el que un elemento presupone y a la vez posibilita el otro. Cuanto más se den contenidos singulares y cuanto mejor sean conocidos, tanto más claramente se puede destacar la totalidad de su trasfondo de sentido. Pero cuanto mejor y más concretamente se ponga a la vista el horizonte total, tanto más plenamente y profundamente pueden abrirse los contenidos singulares en su sentido propio. Interpretar afirmaciones singulares sin atención a su origen y a su trasfondo, o sea interpretarlas 'ingenuamente' a partir de la comprensión previa propia, conduce a errores. Pero querer resaltar precipitadamente y sin partir cuidadosamente de los datos singulares, trasfondos, maneras de pensar y cuadros del mundo no pronunciados lleva a construcciones arbitrarias, como en la actualidad son ampliamente usuales. Los dos aspectos se pertenecen mutuamente y se condicionan el uno al otro: la mirada a lo singular en el todo y la mirada al todo a partir de lo singular. Los dos elementos forman, en un constante efecto recíproco, el proceso de la intelección, que avanza circularmente, o, mejor dicho, en forma de espiral" (p. 104). Este "círculo hermenéutico" es rastreado por Coreth en Schleiermacher, Droysen, Dilthey, Heidegger y Bultmann (pp. 107-114), para exponer finalmente su propia posición, que reproducimos a continuación.

"La intelección tiene esencialmente *estructura de diálogo*. Esto significa que el 'círculo hermenéutico' es visto sólo por un lado —y por eso no se ve todavía en absoluto como 'círculo'— si la precomprensión se hace valer sólo como condición de la intelección. Exactamente igual a la inversa: toda nueva intelección penetra esencialmente en mi mundo de intelección determinándolo, enriquece por consiguiente y profundiza la precomprensión para un nuevo contenido que me salga al encuentro o para una palabra que se me dirija. La precomprensión es, pues, esencialmente 'abierta' y por ello debe ser mantenida abierta para una intelección también de lo que no es señalado en la precomprensión actual, de lo que no puede ser esperado de ella o calculado anticipadamente, de lo que se intercala no sin violencia en mi comprensión actual, sino que la rompe, y con ello amplía y abre nuevos horizontes. Es cierto que también lo simplemente nuevo, que nos es dicho o nos alcanza inesperadamente lo vemos ante todo por el campo de visión de nuestra precomprensión; intentamos entenderlo desde él. Pero precisamente cuando esta intelección fracasa y choca con límites revienta, se amplía el horizonte y se abre la posibilidad de una apropiación intelectual de nuevos contenidos y relaciones de sentido, lo que quizás refute o justifique incluso nuestra precomprensión de hasta ahora. Por el contrario, así que la precomprensión es considerada como un mundo fijo y cerrado en sí mismo, su estructura de diálogo queda suprimida y no se entiende debidamente la esencia de la intelección. Entonces, oyendo y percibiendo, ya no podemos abrírnos a lo nuevo, sólo podemos reducir todo lo que como palabra u obra llega a nosotros a nuestra precomprensión previamente fijada en sus límites. Pero esto no satisface a la estructura de la intelección, la

cual se muestra especialmente en la intelección del diálogo entre hombres. Pero con ello se obstruye de una manera especial la que en la palabra de Dios nos debe ser dicho. Se cierra a lo inesperado e incalculable del mensaje de salvación, se cierra al misterio divino que ya no puede ser plenamente entendido por los hombres, sino que supera y trasciende nuestra comprensión pero que, sin embargo, debe ser oído y aceptado y precisamente por eso abre el mundo humano de comprensión a la palabra de Dios y proporciona a la existencia humana un sentido supremo, aunque en la intelección ya no puede ser más plenamente alcanzado" (p. 115). Y en otro lugar dice Coreth: "En cuanto cada contenido nuevamente comprendido penetra otra vez en la totalidad del mundo de comprensión forma un nuevo momento de contenido en la precomprensión de nuevos contenidos de sentido que nos saldrán al encuentro ulteriormente. Así la intelección se mueve en una dialéctica entre precomprensión y comprensión objetiva en un acontecer que progresa de forma circular o espiral en el que un elemento presupone al otro y continúa formándole; uno media hacia el otro y se determina en sí en el otro" (p. 132).

Pero para que los horizontes sean abiertos, puedan "romperse" y ser modificados por el enriquecimiento que significa la incorporación de nuevos contenidos es necesario que en última instancia estén integrados a su vez, como un algo particular, en un todo u horizonte mayor y total incondicionado. "De ello resulta que el mundo, en cierto sentido, es ciertamente el horizonte total, puesto que abarca la totalidad de nuestra comprensión del mundo. Pero es un *horizonte total relativo*, a saber, referido a una posición histórica determinada y limitada. Es un horizonte total condicionado empírica e históricamente, el cual remite por ello a las condiciones de su posibilidad. Pero está —como se mostrará todavía más expresamente— condicionado en su posibilidad por un *horizonte total absoluto* puesto a priori con la esencia del hombre, puesto que éste sólo se puede realizar en su mundo en una constante referencia al ser, es decir, bajo la condición de que a él, el hombre, en todas las cuestiones, conocimiento y comprensión, en todos sus afanes, querer y obrar, le sale al encuentro el ser, o sea que se mueve esencialmente en el horizonte abierto del ser. Pero así como la experiencia del mundo sólo es posible bajo la condición de la apertura del ser, igualmente a la inversa una interpretación temática del ser sólo es posible sobre el trasfondo y bajo la presuposición de una comprensión del mundo cada vez concreta, histórica y lingüística; de ello resulta una relación de condicionamiento y mediación mutua entre el mundo y el ser, entre la comprensión del mundo y la del ser" (p. 106). Sobre esto tendremos que volver.

"La demanda de la hermenéutica atañe ante todo a la intelección de fenómenos históricos. Sucesos del pasado, testimonios escritos o materiales de la tradición deben ser interpretados y comprendidos correctamente. Por ello debemos preguntar, sobre el trasfondo de las estructuras generales de la intelección, por la peculiaridad y la posibilidad de la intelección histórica" (p. 137). Aquí estamos ahora en el terreno más propio de la hermenéutica. Y es aquí donde "el problema se agudiza: si cada uno puede entender sólo a partir del horizonte histórico de su tiempo con sus formas de pensar, con sus maneras de ver y de representar en cuanto su precomprensión está acuñada por ello, ¿cómo puede entonces ocurrir la intelección auténtica de un pasado lejano, de testimonios históricos o bien de obras literarias de tiempos remotos, que proceden de un horizonte de comprensión muy distinto? ¿No queda suprimida la posibilidad de cualquier intelección histórica o no le son situados, al menos, muy estrechos límites, ya que toda intelección está amenazada por profundos errores? ¿Qué antecede a una intelección tal como condición de su posibilidad? ¿Qué estruc-



turas y leyes resultan de ello? ¿Qué hay de la posibilidad y de los límites de una intelección histórica?" (pp. 137-38). Un primer acercamiento a una respuesta podría formularse así: "A toda diferencia de mundos históricos, la cual es indiscutible que existe, antecede una profunda comunidad de experiencias humanas fundamentales, de concepciones fundamentales que nos unen humanamente por encima de todas las circunstancias culturales, espaciales y temporales. Pero esta comunidad es condición de la posibilidad de la intelección personal e histórica; sólo sobre su suelo podemos salvar la distancia de los mundos estudiando sus diferencias históricas" (p. 140). Pero evidentemente con esto no se salvan las diferencias más particulares de horizontes de comprensión.

Pero ya antes se llamó la atención sobre el carácter abierto y en continua expansión de nuestros horizontes. Podemos abrírnos a otros horizontes; y ello acontece, por ejemplo, en el momento de la experiencia del límite de una comprensión determinada: advertimos —a veces dolorosamente— que no entendemos algo, que algo no se nos muestra, y con ello podemos advertir que tal cosa sucede porque lo que no podemos entender viene integrado en un horizonte que no es el nuestro; así, ello reclama la apertura de un nuevo "mundo" desde el cual sí se ilumina y entrega su sentido.

El choque contra el límite de intelección nos advierte sobre la presencia de nuestro horizonte, lo vuelve explícito y presente, nos anoticia de nuestra limitación y nos lanza hacia un nuevo horizonte. "El choque contra el límite es, podemos decirlo así, un choque hacia atrás y un choque hacia adelante al mismo tiempo" (p. 145).

¿Significa esto que para comprender cabalmente, por ejemplo, un texto, tenemos que ponernos "en el lugar del autor"? Este parece ser el pensamiento de Schleiermacher y de Dilthey, según Coreth. Pero esos mismos autores ya advirtieron que tal cosa es un ideal inalcanzable, que nunca podemos desprendernos totalmente de nosotros mismos y, con ello, de nuestro horizonte de comprensión. Por otra parte, si se alcanzara esa identificación con el otro, ya no sería yo el que entendería, no se daría allí *mi* intelección. Frente a ello sostiene Coreth que es posible perfectamente entender al otro sin identificarnos con él: "Para entenderle yo no necesito, por ejemplo, ni mucho menos, haber participado en todas sus experiencias, haber recibido todas sus mentalidades y convencimientos y habérmelos, como tales, apropiado. Yo puedo haber 'entendido' lo que dice sin estar de acuerdo con ello. La diferencia permanece y no elimina la intelección" (p. 151). Y en otro lugar afirma: "Pero esto (la identificación con el horizonte ajeno) no es exigible, porque no todos los contenidos del 'trasfondo' penetran en la afirmación determinando el sentido de idéntica manera; no todos, pues, son igualmente relevantes para entender la afirmación. Se trata sólo de que nosotros, para entender correctamente, echamos mano de aquellos momentos de contenido del trasfondo que son relevantes para la comprensión de la afirmación, porque han penetrado en ella determinando su sentido desde este punto de vista concreto" (p. 103).

¿Habrá que sostener con Gadamer la necesidad de una "mezcla de horizontes"? "...para entender yo no he de tomar la posición del otro, no debo apropiarme la manera de pensar, los juicios, las convicciones y las orientaciones del autor; yo puedo totalmente conservar la distancia. Pero por otro lado no se llega a una auténtica intelección si yo no realizo, simultánea o posteriormente, el pensar ajeno a partir de sus fundamentos y en su contexto. Yo debo aspirar a entenderle desde él mismo, y totalmente. La realización simultánea, por ejemplo, de un pensar filosófico debe anteceder siempre a la discusión crítica. Si no

es éste el caso, la crítica se pierde en el vacío; no da con el sentido que se intenta. La realización simultánea no significa, ciertamente, que yo acepte todas las afirmaciones y las haga convicción propia. Pero, sin embargo, yo no he entendido un autor hasta que, examinándole, comprendo que desde su visión y desde sus fundamentos se puede pensar y hablar así, que a partir de convicciones sinceras se puede llegar a tales juicios y a una visión global tal de las cosas. No antes de que yo haya entendido al que lo dice, es decir, cuando yo sea capaz de hablar según su manera de pensar y entender el mundo, sólo entonces habrá llegado mi comprensión a tal extremo que resultará posible una discusión crítica, a distancia, en el terreno de él y que acierte la cosa. ¿Qué resulta de aquí para nuestra cuestión? En una intelección tal se realiza una *ampliación* de nuestro horizonte" (pp. 153-154). "Aquí tiene lugar no sólo un encuentro, sino además una *mezcla* de horizontes, en cuanto yo asimilo a mi mundo de comprensión e integro en él los contenidos de sentido que me son adjudicados, o sea que me dejo simultáneamente 'mezclar' en ellos. Los nuevos contenidos penetran en mi horizonte de comprensión, que con ello resulta enriquecido y ampliado" (p. 154).

Pero para que se realice una mezcla perfecta de horizontes sería necesario hacer explícitos *todos* los contenidos que atemáticamente constituyen el horizonte ajeno; pero esto, como ya se vio, es imposible. Pero tal cosa habría que exigirla "si se debiera llegar a una mezcla de horizontes perfecta. De esto resulta que con ello no se resuelve el problema sino que incluso se agudiza, o sea que una mezcla de horizontes no es jamás posible totalmente, sino, en el mejor de los casos, sólo de forma aproximada" (p. 155). Como ya se dijo, para entender al otro no es necesario hacer explícito todo su horizonte propio, ya que "no todos los contenidos que han constituido la totalidad del mundo de comprensión están en el trasfondo de una afirmación singular y penetran en ella dándole sentido. Por ello para entenderla correctamente no es exigible alcanzar, reconstruyéndola, la totalidad del mundo de comprensión, sino sólo echar mano de aquellos momentos de contenido, y descubrir su contexto de sentido, que han penetrado, dándole sentido, en la afirmación y que por ello son relevantes para una comprensión correcta" (p. 156). De todo esto se sigue que "los horizontes no se pueden 'mezclar' perfectamente" (p. 156).

Son imposibles tanto la apropiación plena del horizonte ajeno con abandono del propio (Schleiermacher, Dilthey), como la mezcla perfecta de horizontes (Gadamer); esta última en especial porque el horizonte ajeno nunca se nos puede dar en su totalidad, y por otra parte tampoco es necesario que se nos de así para comprender al otro.

De todo lo dicho se sigue que en la intelección de un texto histórico, por ejemplo, no podemos desprendernos de nuestro propio horizonte. Pero nuestro propio mundo iluminará, hará surgir en el texto contenidos significativos que quizás no fueron presentes para otras épocas históricas. En efecto, "aquí se revela un sentido que ciertamente no fue intentado de este modo por el autor y que, en su situación histórica no podía en absoluto ser intentado, un sentido, sin embargo, que está 'objetivamente' contenido en el texto en cuanto éste da respuesta a nuevas preguntas y, entendido desde un nuevo contexto, revela una nueva plenitud de sentido. Por ello nuestro modo y manera de dirigir preguntas al texto, de recibir de él respuestas, de entender su sentido penetran el 'objeto' abriendo sentido en él. El objeto muestra una plenitud de sentido que es fundamentalmente inagotable, puesto que el texto en cada época y en cada contexto permite entender siempre nuevos contenidos y nuevas relaciones de sentido" (p. 159). Estamos así frente a un desarrollo histórico de sentido.

¿Qué sucede en la intelección histórica? Nos apropiamos adecuadamente del sentido particular de un testimonio histórico cualquiera en la medida en que nos hacemos explícito el horizonte de comprensión histórico correspondiente a ese dato singular. Este paso es decisivo si queremos comprender lo dicho o hecho en la historia pasada. Pero esta sola comprensión no es suficiente ni posible. Ya hemos dicho que no podemos desprendernos de nuestro propio horizonte. El testimonio histórico también ha de hablar a nuestro tiempo, en el seno de nuestro propio horizonte mostrará nuevos sentidos quizás ocultos para su propio tiempo. Sin embargo, ambas comprensiones y ambos horizontes no son dos magnitudes ajenas entre sí, puestas simplemente una junto a la otra.

Cualquier elemento histórico singular —dado y posibilitado en su sentido por un horizonte determinado— repercute en la historia; esto significa que ese elemento singular con su significación en su tiempo pasa a formar parte en lo sucesivo de horizontes posteriores de comprensión. Lo singular pasa a formar parte del todo y con ello enriquece y modifica los horizontes de comprensión que, por su parte, harán posible el surgimiento de nuevos sentidos en ese mismo testimonio histórico singular; nuevos sentidos que a su vez modificarán, enriqueciendo, el horizonte de comprensión. Esta integración progresiva de horizontes es el proceso de formación de la tradición. La tradición es el horizonte de comprensión históricamente formado desde el cual se nos brinda el acceso a los contenidos históricos singulares dados. Y con esto se ve, por un lado, cómo los horizontes pueden no ser ajenos y, siendo distintos y procurando así dos visiones de un mismo testimonio histórico —dos visiones que Coreth juzga imprescindibles en toda intelección histórica— con todo pueden procurar una comprensión cabal, rica y unitaria de ese testimonio. Por eso todo testimonio histórico tiene una cierta inagotabilidad, y por eso no puede haber un solo principio hermenéutico para la lectura de la historia, un solo horizonte que a modo de mundo cerrado dicte los criterios definitivos de intelección.

Entonces puede decir Coreth que “la tradición histórica actuante es la mediación entre la palabra o el acontecer pretéritos y nuestra intelección actual. La historia misma como acontecer actuante se convierte en condición de la posibilidad de intelección histórica” (p. 164). Pero algo mucho más importante: “Esto indica que nosotros, cuando queremos entender la historia, estamos ya previamente determinados por esta historia, estamos bajo sus efectos, o sea sólo porque somos, en este sentido ‘objeto de la historia’ y en cuanto lo somos, podemos convertirnos en ‘sujeto de la historia’ y de la intelección histórica. Con esta concepción, sin embargo, se realiza un cambio fundamental en la comprensión de la historia, y con ello se plantea en la actualidad de una manera totalmente nueva el problema de la historia y de la historicidad” (p. 161).

“El problema hermenéutico se refiere a la intelección, ante todo a la intelección lingüística de una palabra hablada o escrita o de un texto histórico. Pero aquí se plantean dos cuestiones que hay que distinguir. La primera cuestión es si nosotros entendemos e interpretamos correctamente el texto, si, por consiguiente, comprendemos correctamente lo que significa y quiere decir; son también posibles malas comprensiones o interpretaciones falsas que falsean o desfiguran el texto. La segunda cuestión es si el texto nos muestra y abre correctamente la cosa, correspondiendo a ella misma, si las afirmaciones, por consiguiente, son en este sentido, ‘verdaderas’. El texto puede, por más que lo entendamos correctamente, inducirnos a error.

De ello resulta la cuestión de si la 'intelección' tiene ya algo que ver con la verdad en sentido pleno, de si la hermenéutica como tal es una instancia competente para la cuestión de la verdad. Es natural una respuesta negativa: a ella le importa sólo la intelección correcta de la afirmación, la interpretación correcta del texto, es decir, la investigación objetiva del sentido intentado y dicho; a ella no le importa, o todavía no le importa, la cuestión de si el texto revela una verdad objetiva y hasta qué punto la revela" (p. 209). "O sea que debemos distinguir la *verdad de comprensión* y la *verdad de conocimiento*. Con todo, no permiten ser separadas totalmente" (p. 210).

Pero aquí ya es lugar de retornar a una cuestión que anteriormente hemos señalado: las relaciones entre horizonte de mundo y horizonte de ser, este último como magnitud omniabarcante y dadora de sentido. Precisamente, bien dice Coreth que "reflejar la totalidad suprema, que lo abarca todo, y entender cada vez lo singular a partir del contexto global es desde siempre *tarea de la metafísica*" (p. 215), la cual "se sale encima del suceso o cosa empíricoobjetiva para demostrar e interpretar su trasfondo no objetivo, y, con todo, necesariamente presupuesto como condición" (p. 215). "Pero la cuestión es cómo es entendida esta totalidad y cómo debe ser mostrada: si —hermenéuticamente entendido— el *mundo* es como el horizonte de comprensión concreto, histórico y lingüístico, o bien —metafísicamente entendido— es el ser como horizonte global del preguntar y del saber, del querer y del obrar humanos, horizonte global supremo e incondicionado, que comprende y condiciona todavía toda la diversidad histórica de los mundos de experiencia y comprensión. Pero ¿hay aquí una oposición? ¿Excluye una cosa la otra? ¿O es, en suma, una cosa posible sin la otra? Es la cuestión de si el 'mundo' y el 'ser' no están en una relación de condición recíproca, de manera que una interpretación del mundo sólo puede suceder bajo la condición metafísica de la apertura previa del ser, pero una interpretación del ser sólo puede suceder bajo la condición hermenéutica de un mundo de comprensión histórico y lingüístico; hermenéutica y metafísica, por consiguiente, están relacionadas mutuamente por su esencia, y por ello sólo se pueden realizar en una relación de condición y mediación recíprocas, un círculo a la vez hermenéutico y metafísico" (pp. 215-216).

Evidentemente, estamos en el corazón de la cuestión. En definitiva, aquello que al hombre importa —al menos en filosofía— es la "veritas rei" —verdad del conocimiento en Coreth— y a ella se ordena en última instancia la comprensión de un testimonio histórico. Pero ello exige, según se vio, atención al texto, a su horizonte propio —inevitable y enriquecedora— en la lucidez del propio horizonte, todo ello con la mirada simultáneamente puesta en la cosa. Pero a la vez todo ello llega a su cumplimiento si nos hacemos presente el horizonte abarcador supremo que todo lo posibilita y en el que todo —sujeto y objeto— viene al aparecer en su sentido: el ser. La irrupción lúcida en este horizonte incondicionado libera de todo relativismo historicista —no de la limitación de nuestro conocimiento— y nos brinda acceso a la cosa, sobrepasando una pura hermenéutica textual. Y esta apertura no es arbitraria y no es la apertura a un horizonte simplemente humano: este horizonte está siempre —a priori— presente como condición de posibilidad de todo horizonte histórico humano; basta tener ojos para verlo. Abrirse a él no es adelantarse a algo que se halla frente a nosotros, sino retroceder hacia aquello que todo lo penetra y envuelve, antes de cualquier escisión sujeto-objeto (Jaspers); es hacerse lúcidamente íntimo a sí mismo en la intimidad de lo que a todos y a todo soporta. ¿Qué es la metafísica sino la visión del todo en y desde y hacia esta intimidad?

Tenemos sin embargo que dar un último paso. Como hombres, ya lo hemos visto, somos objeto y sujeto de la historia. Nos las habemos con nosotros mismos y con las cosas que nos rodean como realidades históricas; pero aún ese hebérmolas, el modo de dirigirnos a las cosas también es histórico, es un horizonte condicionante cada vez histórico. De ello resulta, por otra parte, la parcialidad —no necesariamente el error— de nuestras visiones particulares. Hasta aquí, podemos afirmar entonces el carácter inmanente a la historia de nuestro pensamiento. Pero hemos visto recién que es posible —y aún inevitable— la apertura al horizonte incondicionado del ser, desde donde toda luz y toda verdad proviene. La comprensión que así acontece tiene un índice de trascendencia metahistórica.

Pero advirtamos que si bien lo singular sólo adquiere su sentido desde el todo u horizonte abarcante, también es cierto que el contenido temático del horizonte sólo puede aparecer a propósito de lo singular que él ilumina, sólo es visible desde él. Para la cuestión de la metafísica esto significa que si bien desde el ser se hacen comprensibles y se abren a su sentido último en definitiva todas las singularidades históricas —cosas, textos, horizontes de comprensión— también es cierto que el ser sólo se nos revela en su riqueza siempre y en cada caso desde las singularidades históricas —que incluyen sus propios horizontes— que nos son propias. En una expresión sencilla aunque simplificada: no sabemos del ente sino con los ojos abiertos sobre los entes que nos rodean. “Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora” (S. Tomás, In I Eth., lect. 1). En la metafísica acontece una trascendencia en la inmanencia y una inmanencia en la trascendencia. El espíritu no llega a su sí mismo más propio (y esto significa, al ser) si no es por la mediación de lo otro, la materia. En esta mediación acontece la historia, que es así difusión del espíritu y recogimiento de la materia como un único proceso.

El capítulo quinto de la última parte del libro de Coreth lleva por título *Mundo de comprensión y cuestión de Dios*. Aquí desarrolla Coreth la cuestión “de si se puede hablar de Dios con sentido todavía, de si una cuestión acerca de Dios puede ser planteada con sentido. Esto es una cuestión totalmente nueva, una cuestión quizás espantosa y excitante, pero es la cuestión tal como hoy se plantea y exige respuesta. Ya no se trata —o al menos ya no se trata primariamente como en todas las discusiones del pasado— de pruebas a favor o en contra de la existencia de Dios. No se trata ni mucho menos de si con este argumento o aquél se puede demostrar a Dios, de si tales pruebas son válidas o refutables. En una palabra, no se trata de la demostración de Dios, sino que se trata del concepto de Dios. Se trata del ‘sentido’ que con la palabra ‘Dios’ significamos; se trata, por consiguiente, de una cuestión muy anterior, mucho más fundamental” (pp. 229-230). Y la conclusión es que “se empieza a entender lo que ‘Dios’ significa no antes de ver que con esta palabra se significa algo totalmente distinto. Si ésta debe tener un sentido, sólo puede tenerlo de forma totalmente distinta a todos los demás contenidos de sentido de nuestro pensar y entender. La palabra ‘Dios’ significa la respuesta que nos es dada a la cuestión global del sentido del hombre, pero precisamente por esto es respuesta jamás definitivamente comprensible, jamás conceptualmente agotable y alcanzable. ‘Dios’ significa el *supremo incondicionado fundamento de sentido* de nuestra existencia en el mundo, que trasciende todo lo demás radicalmente y al mismo tiempo, fundamentándolo, lo abarca. Esto significa que ‘tampoco’ tiene sentido pensar Dios y nombrarlo en la palabra Dios, sino que todo lo demás que nosotros entendemos y realizamos con sen-

tido sólo a partir de Dios tiene y puede tener su sentido verdadero. Si, por consiguiente, algo tiene un sentido, lo tiene en un 'sentido' primero y más originario, que lo trasciende absolutamente todo y lo fundamenta, aquello que nombramos con la palabra 'Dios' " (pp. 234-235). Pero si Dios no es un sentido entre otros, sino el dador de todo sentido, no un "verum" entre otros sino la "veritas prima" (¿cuarta vía?) entonces no puede nunca ser entendido totalmente ni abarcado y objetivado totalmente. "No hay pues nunca que pensarlo como objeto entre objetos, como contenido de sentido junto a otros contenidos de sentido, sino como el fundamento absoluto de sentido sobre el cual se realiza 'con sentido' el proyecto global de sentido, el cual asimismo escapa a una intelección total y trasciende nuestro comprender en el misterio absoluto. Lo que con ello se debe significar es fundamentalmente no otra cosa que la doctrina clásica de la analogía entre el mundo y Dios, que nosotros, por la problemática de nuestra época debemos tomarla más radicalmente en serio que nunca" (p. 239).

Y aquí también, como acontece siempre entre sentido particular y horizonte que abre sentido, hay una relación dialéctica de presencia mutua. Dios no es un sentido entre otros, más bien funda todo sentido; así resulta ser "lo otro trascendente". Pero es trascendente haciéndose presente como lo que da sentido a todo sentido; así resulta ser inmanente. "Trascendencia significa, pues, si podemos entenderla correctamente, pero expresarla paradójicamente: trascendencia en la inmanencia. Sólo porque Dios es el absolutamente trascendente, el "totalmente otro", puede él de una manera del todo distinta a la de como las cosas son y actúan, es decir, de manera radicalmente trascendental, serles inmanente en calidad de su más íntimo fundamento de ser y de sentido. En cuanto les es inmanente de esta manera, en cuanto es presente y activo en lo más íntimo de ellas, lleva él y les da ser y sentido; sólo así es él el fundamento que las trasciende y abarca. Esto muestra que entre trascendencia e inmanencia no hay ninguna oposición, que un elemento sólo es posible en el otro, que uno es condición del otro. Sólo si pensamos la trascendencia de Dios como trascendencia radical de todo lo finito e intramundano podemos pensar su inmanencia en el mundo, y viceversa. La trascendencia de Dios es *trascendencia inmanente*; la inmanencia de Dios es *inmanencia trascendente*. Sólo en esta dualidad podemos concebir lo supremo e incondicionado que forma el fundamento absoluto de sentido de nuestra existencia en el mundo y lo que nosotros, en la debilidad y fragilidad del lenguaje humano, significamos con la palabra 'Dios' " (p. 240).

El último capítulo del libro (*Hermenéutica y teología*) ensaya una aplicación de todo lo visto —aunque a lo largo de la obra se hacen más de una vez aplicaciones teológicas— al estudio de la Sagrada Escritura y a la reflexión teológica. Aquí sólo advirtamos cómo también la fe —sostenida en nosotros por el mismo Dios vivo presente y actuante en su Iglesia y en su tradición— constituye un horizonte de comprensión nuevo e inalcanzable desde los meros horizontes humanos y aun desde el horizonte metafísico del ser, que hace ver sentidos nuevos en las cosas y en los textos, sentidos ocultos para quienes no se han abierto a ese horizonte. Así, Dios mismo es quien, por ejemplo, nos habla en la Escritura y quien nos procura el medio de comprensión de ésa su palabra, abriendo en nosotros el horizonte de la fe. Con esta cuestión termina el libro.

\* \* \*

Nos hallamos ante una obra que a cada momento mueve a la reflexión personal. El autor aborda un tema de estricta actualidad en la filosofía, pero ello no le hace abandonar los grandes planteamientos y las grandes respuestas

clásicas —aunque a veces se advierte la cercanía de los planteamientos y soluciones de Maréchal, Rahner y otros autores— a problemas que, al final, son preocupación eterna de la filosofía: el conocimiento, la verdad, el ser...

Es cierto que en la obra se hacen desear algunas precisiones y explicitaciones imprescindibles. Anotamos algunas de ellas. La importancia del tema del acceso al ser y la metafísica a partir de los distintos horizontes históricos debería haber movido a un desarrollo más pormenorizado de la exposición.

También se echa de menos una explicación de las relaciones entre horizonte del ser y Dios como sentido fundante universal. Todo el capítulo dedicado a la cuestión de Dios no aparece bien eslabonado con la temática desarrollada hasta antes de él. Puede quizás explicarse esto por el hecho de que este capítulo ya había aparecido antes del libro y en forma independiente en otra parte, como lo advierte el mismo autor (p. 229).

Otra cuestión decisiva que hubiera sido necesario precisar es la relativa a la diversa naturaleza de los distintos testimonios históricos: no puede pensarse lo mismo desde la hermenéutica respecto de un texto filosófico del pasado, o un documento que intenta testimoniar un hecho acontecido, o un monumento (escultura, pintura, etc.), o un poema, etc. Quizás hubiera sido recomendable al menos esbozar el pensamiento de la hermenéutica frente a esos temas ya especiales.

Sin embargo, a pesar de notarse —como dijimos— la ausencia de algunas precisiones doctrinales en cuestiones y planteamientos clásicos, la obra constituye una muy valiosa introducción, en nuestra lengua, al apasionante tema de la hermenéutica.

NÉSTOR A. CORONA

## BIBLIOGRAFIA

OSVALDO JORGE RUDA, *Dialectique de la personnalité. Implications psychologiques dans la philosophie de Michele Federico Sciacca*, Les Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1973, 76 pp.

El distinguido psicólogo argentino Osvaldo Jorge Ruda, profesor titular en la Facultad de Psicología de la Universidad de Ottawa, ha publicado en un breve libro sus reflexiones acerca de las implicaciones psicológicas en la filosofía de Michele Federico Sciacca. Apenas uno comienza la lectura, percibe que la elección del tema no ha sido necesariamente ocasional y que se encuentra ante una contribución de importancia. En efecto, con erudición y mesura, Ruda hace notar en la introducción que el futuro historiador de la ciencia podrá comprobar que ni siquiera con el uso de sofisticadas técnicas experimentales se habrá podido "emancipar la psicología de sus ambigüedades filosóficas y del deseo urgente de un fundamento epistemológico profundo como en la época de los fundadores de la psicología científica" (p. 1); de todos modos se siente justificado, en cuanto profesor de psicología, para ocuparse de antropología filosófica, sobre todo de una tan "inactual" como la de Sciacca en una época en la que el hombre parece reducido a una suerte de "cibernantropo".

Carentes, las doctrinas empiristas actuales, de una distinción entre los niveles psicológico, gnoseológico y ontológico, no han comprendido que los datos de la conciencia (es decir, los contenidos) implican que la conciencia "es alteridad respecto de los datos" excepto respecto de la idea del ser; en otros términos, no existiría ningún contenido de la conciencia si ella misma no tuviera su *forma propia* donde se incluyen precisamente los datos (p. 11-12) y donde también se ve, para Sciacca, "la posibilidad de una teoría psicológica que supere el empirismo y el idealismo". Ruda muestra con claridad meridiana la insuficiencia de una idea de la ciencia como una convención útil (formalizada) que, mientras más compleja, permite una adherencia mayor a la realidad; la verdad es lo contrario, pues además de ser signo de la crisis del fundamento de la psicología en la actualidad, si la psicología fuera una mera técnica de aplicación, tendría un objeto científico imaginario que conduciría a un hombre ficticio; es pues necesario que la psicología nazca del "examen de las potencias o capacidades del sujeto cognoscente". Y esto es teorizar, es decir, "asumir un objeto a la luz de la reflexión" (p. 19). Y esta reflexión conduce, ante todo, al descubrimiento del hombre como *unitax multiplex* (dialéctica de la implicancia y la co-presencia de Sciacca) manifestada en "la relación que une entre ellos los elementos o constitutivos humanos armonizantes y sin duda definible como *dialéctica*" (p. 34). Esta dialektividad que supone un orden originario, significa, al mismo tiempo, que cada elemento, en cuanto



limitado, está en relación dialéctica con los demás. Esto conduce al autor a reconocer que todo lo real "puede ser sometido a una investigación de tipo matemático o, al menos, puede ser expresado por medio de fórmulas" lo cual, según expone Ruda, es propio del *esprit de géométrie* que no solamente no ha muerto, sino que es la característica del formalismo actual (cartesianismo subrepticio); no puede ser este el método para estudiar al hombre, sino el *esprit de finesse* que es introspectivo y propio de la "inteligencia moral" y no de la exteriorizante "razón ética" que, dejada a su sola autonomía, considera al hombre como "real" (cosa) y no como "existente". El *esprit de finesse* es intuitivo y su acto se ejerce antes que el cálculo y la demostración, procediendo por síntesis concreta y creatividad; podríamos decir que su momento esencial es el de la "interioridad objetiva", síntesis de intuición (subjetividad) y Ser (objetividad). Ruda califica de "enorme error" la actitud formalizante de las psicologías de hoy que menosprecian a las psicologías filosóficas como pasadas de moda y resultados de una vacía especulación. Precisamente "porque... las psicologías filosóficas tenían y tienen un carácter intuitivo (...) no aceptan las psicologías que se llaman científicas. Las psicologías filosóficas no han surgido de abstracciones como muchos lo repiten, sino de la grande experiencia de los hombres sobre la cual los pensadores reflexionan a menudo con una extraordinaria capacidad de penetración y de manera no superficial..." (p. 51). En esta línea, las intuiciones deben ser capaces de penetrar en los datos de la experiencia y que la reflexión distingue en su profundidad". Por consiguiente, "la interioridad objetiva es el principio ontológico sobre el cual se puede fundar una psicología de la experiencia interior" (p. 53). Las fecundas y progresivas distinciones sciaquianas entre individuo-sujeto-sujeto humano-Yo-persona, significan la copresencia e implicancia de todos estos niveles sin excluir ninguno, es decir el hombre en su "integralidad". De ahí que el pensamiento de Sciacca pueda ser caracterizado como "una antropología filosófica integral" (p. 59) en la cual (copresencia de sentimiento e idea del ser) la persona (constitución ontológica invariable) es el fundamento del dinamismo de la personalidad como principio activo. Desde el punto de vista epistemológico (de singular valor para la psicología estricta) lo dicho supone una relación profunda entre psicología y filosofía; la ciencia psicológica "debe ponerse a sí misma los límites para poder existir como tal"; y esto sin olvidar que "toda ciencia es filosofía en el acto de su determinación epistemológica. Pero, agrega Ruda, precisamente por eso, en tanto que ella se desarrolla como ciencia particular, no se puede identificar o confundir con la filosofía" (p. 63). En la interioridad objetiva se encuentra, por otra parte, una dimensión infinita (no indefinida) del hombre que le exige una comprensión de toda su problematicidad integral.

Lo que más llama la atención en este ensayo no es solamente su penetración especulativa, su seguridad crítica, la inteligencia de todos sus planteos, sino el hecho insólito de que la crítica provenga del ámbito de la misma psicología científica. Ruda, demostrando una segura y sólida erudición en la actual bibliografía estrictamente psicológica, sabe, desde sus mismos supuestos, mostrar sus insuficiencias, su crisis de fundamento, sus ambigüedades. Y todo lo hace en pocas páginas llenas de inteligencia y perspicacia. También su ensayo resulta entonces "inactual" y no causará regocijo alguno en muchos representantes del cálculo y de la formalización, esa que conduce, según el mismo Ruda, al "cibernantropo"; expresión humorística, sí, de la presencia de un abstractismo atroz que está minando y destruyendo al hombre de carne y huesos. Por todo lo dicho se ve que Ruda está muy lejos de exponer literalmente

la filosofía de Sciacca, sino que adelanta su original aporte a la psicología contemporánea; pero en la medida que es buena psicología, no puede menos que incitar el pensamiento filosófico. Y, al mismo tiempo, muestra de modo evidéntísimo la fecundidad y las posibilidades de la antropología de Sciacca. Por experiencia sabemos que filósofos como éste son, hoy, burlados, odiados y rechazados por esa suerte de hostilidad letal del mundo del cálculo, la formalización y la abstracción, formas actuales de la barbarie rediviva, signos de la impotencia del pensamiento desconectado del infinito. Por eso, los pensadores del hombre integral y concreto, deben saber que tienen que remar contracorriente y que este heroísmo es una exigencia del mundo de hoy. Pues bien: Y esto es también verdad (quizá más lacerante aún) para los psicólogos que, como Ruda, desde los mismos supuestos de la psicología científica contemporánea, se atreven no solamente a mostrar sus ambigüedades, sino también a mostrar caminos nuevos a la propia psicología. Claro que tales caminos solamente pueden ser auténticamente nuevos en la medida que se alimenten de lo antiguo, es decir, de la siempre presente reflexión en el ámbito de la interioridad del hombre mismo. Creo que Ruda, por lo que nos muestra en este ensayo, ha abierto varias vertientes para su propia investigación en psicología y que, necesariamente, conducen a la formulación de una psicología de la integralidad. Le incitamos a seguirlas. Estamos seguros del resultado.

ALBERTO CATURELLI

ARISTOTELES, *Poética*, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1974, 542 pp.

A la edición trilingüe de la *Metafísica*, le sigue ahora esta notable edición de la *Poética* de Aristóteles, debida también a la laboriosidad y constancia ejemplares del Dr. Valentín García Yebra. La Introducción (126 pp.) da cuenta, luego de situar la obra misma, de la tradición manuscrita de la *Poética* y los códices utilizables para la fijación del texto (p. 18); después se interna García Yebra en la tradición impresa de la obra. El texto griego utilizado en esta edición no es otro que el de Rudolf Kassel de la Biblioteca Oxoniense de Escritores Clásicos; en cuanto al texto latino, tratase de la traducción latina de Riccoboni que García Yebra considera, sin duda, la mejor. Ardua labor cumplida por García Yebra al cotejar y corregir en lo posible las erratas advertibles ya en la edición Bekker, ya en la latina de Riccoboni. Intérnase después en las ediciones castellanas de la *Poética*, cada una de las cuales aparece seriamente criticada (como la muy justa crítica a la edición de García Bacca) y, para satisfacción del lector argentino, la única traducción que le merece un franco juicio positivo es la de Eilhard Shlesinger (con Nota preliminar de José María de Estrada), "la mejor, sostiene, con mucho de las traducciones castellanas de la *Poética* publicadas hasta ahora" (p. 111). Sigue luego el texto griego, el latino de Riccoboni, la versión castellana de García Yebra y, por fin, las excelentes notas a la traducción castellana (p. 243-335). Por momentos, parecenme más valiosas que las notas al texto castellano de la *Metafísica* editadas anteriormente, sobre todo por su fino espíritu, su acierto filosófico y filológico. No faltarán críticos más puntillosos que querrán encontrar el detalle, y hasta el descuido; pero puede estar bien seguro García Yebra que su obra benemérita no encontrará un Juan de Sepúlveda que le señale errores esencia-

les ni él encontrará nunca otro Alcyonio que tenga que comprar los ejemplares de su obra para quemarlos. Al contrario: Esta edición no debe faltar en la biblioteca de todo estudioso de la filosofía; no digo de la Filosofía Antigua solamente, sino de la Filosofía sin más y, como ya tuve ocasión de expresarlo con ocasión de la edición de la *Metafísica*, es significativo que una obra de tanto mérito provenga de España precisamente en un momento en el cual Occidente parece obstinado en la destrucción de su propia cultura; que es como decir, en su autodestrucción. Felicitamos, pues, a García Yebra por su meritorio trabajo y felicitémonos por poder disfrutar de esta excelente edición de la *Poética*. Los apéndices y la Bibliografía, utilísimos.

ALBERTO CATURELLI

CLAUDE TRESMONTANT, *El problema del alma*, Ed. Herder, Barcelona, 1974, 194 pp.

Cuando abordamos la lectura de esta obra lo hicimos, en primer lugar y luego de haber repasado su Índice, con la curiosidad de verificar cómo un autor tal como Tresmontant se las habría para desarrollar cuanto pretendía, en 190 páginas; en segundo término, con el interés de conocer su pensamiento en tan importante temática. En cuanto al primer punto, Tresmontant sale airoso, pues demuestra un amplio dominio de la síntesis al ser capaz de resumir en 120 pp. la historia del tema, desde el orfismo hasta Bergson. ¡Nada menos! Con respecto al segundo, las expectativas, creadas incluso a través de precisas y atinadas observaciones y comentarios, quedan defraudadas. Veamos por qué. En la sección histórica se muestra Tresmontant cual justo filósofo y teólogo, y moviéndose con comodidad dentro de un problema que es eminentemente filosófico-teológico discrimina con perspicacia lo verdadero de lo erróneo en tanto cuanto se ha afirmado con respecto al alma humana. Mas en pasando a la sección sistemática a través del puente tendido por una cita de Aristóteles: "Ya tenemos suficiente sobre las teorías tradicionales de nuestros predecesores respecto del alma. Reemprendamos de nuevo la cuestión y, como si estuviéramos en el punto de partida, esforcémonos por determinar nosotros mismo qué es el alma y cuál es la definición más general que podemos asignarle", el vuelco de perspectiva es tan grande como para desorientar momentáneamente.

Esto es especialmente cierto del Capítulo I de esta IIª Parte: "La substantialidad del alma", donde la recurrencia a lo químico-biológico, lícita en sí misma si controlada, aparece dominante y como mostrando al autor pagando tributo a un cientificismo que muy poco de *fundamental* puede decir al caso; y subrayamos lo de fundamental, porque observaciones agudas y detalles teórico-experimentales, sin duda alguna que puede aportarlos. Pero que todo cuanto en este capítulo aparece se deba a ello, es andar descaminado, pues ni aún la noción propia de substancia puede allí aparecer.

Al problema de la inmortalidad del alma aparecen dedicadas las 12 pp. del Capítulo II; aquí no tenemos objeciones de fondo: en efecto y tal cual lo dice Tresmontant, no poseemos argumentos estrictamente demostrativos de una pervivencia del alma más allá de la vida de la persona a la cual actualmente informa; lo que no nos parece correcto es decir, sin más, que "en el caso del organismo vivo la forma es la substancia" (p. 168).

El capítulo III y final cae, en realidad, fuera de los límites filosóficos, pues trata del problema de la resurrección. No queremos decir con ello que de ningún modo deba ocuparse el filósofo del tema pues al menos alguna respuesta puede dar éste acerca de las condiciones de posibilidad de la resurrección; pero la perspectiva adoptada por Tresmontant aquí es decididamente bíblico-teológica, y donde su exégesis de las enseñanzas de Yeshúa —como gusta llamarle nuestro autor— erudita e ingeniosa como es, le conduce a negar que el cristianismo contenga “realmente la doctrina de que las almas de los justos vivificadas por el Verbo creador *irán de nuevo, al final de los tiempos, a informar una materia para constituir, nuevamente, cuerpos organizados*” (p 189). Es claro que este enunciado necesita de una aclaración no simple de sus mismos términos, y nadie debería afirmarlo sin ella; pero lo más grave de esto es que inmediatamente añade que “el cristianismo así lo enseña. Pero se trata de saber si esa es, realmente, la enseñanza de Yeshúa. Y creemos que no”. Baste con lo apuntado y quede esto así, sin traspasar ahora los límites de lo filosófico.

J. E. BOLZÁN

ANGEL AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I, Madrid, 1972, 570 pp.

Las dos últimas décadas, sobre poco más o menos, han visto un refloramiento de los estudios sobre Angel Amor Ruibal; y no es para menos, pues la amplitud y variedad de sus estudios filológico-filosófico-teológico-jurídicos, así como la rara erudición y aún la originalidad que en los mismos aparecen, hacen de nuestro autor un llamativo pensador, interesante para “redescubrir”, si el término cabe.

En su introducción, el curador de esta edición: Saturnino Casas Blanco, da amplia noticia de la personalidad de nuestro autor, con especial referencia a su multiplicidad temática que le llevara a redactar —si no siempre a dar a publicidad— desde una serie de amplios programas de estudios (*Statuta Facultatem Sacrae theologiae, juris canonici et philosophiae pro Seminario Compositellano*; *Programa de lenguas bíblicas con principio de gramática comparada*; etc.) hasta su magna obra: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, pasando por *Los problemas fundamentales de la filología comparada* (737 pp.), *Esponsales y matrimonio según el Decreto “Ne temere”* (253 pp.), *La amoción administrativa de los párrocos* (475 pp.), *Derecho penal de la Iglesia Católica* (3 tt. con más de 1000 pp.); etc., etc.; así como otras curiosas sí que desaparecidas obras (*Estudio sobre el siríaco-aramaico*; *Introducción a la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas*; etc.). Brevisima relación que hacemos como muestra de lo dicho.

Sin duda alguna su obra maestra es esta que ahora presentamos al lector, dividida originalmente en diez volúmenes (de los cuales sólo los seis primeros fueron editados en vida de Amor Ruibal) con un total de más de 4500 pp. Casas Blanco da respetado esta división, mas el texto de la nueva edición incluye: diversos documentos que se hallaban entre los papeles de Amor Ruibal y cuyo contenido los relacionaba sin dudas a “problemas”; una cuidadosa transcripción del texto, especialmente valiosa en lo que respecta a los tomos VII-X, para los cuales el editor actual dispone de los originales pudiendo de

este modo cotejar con la edición póstuma de Pumar; la comprobación de las citas textuales, amplias y numerosas en la obra, aún cuando no siempre de primera mano, y que Casas Blanco ha corregido y suplementado con referencias a ediciones ya clásicas (Bekker, Didot, Migne, Diels); revisión, asimismo, de las copiosas citas bibliográficas; un estudio de las fuentes materiales y doctrinales, especialmente teniendo en cuenta la biblioteca personal de Amor Ruibal y otras de Santiago de Compostela por él frecuentadas; índices analítico y de autores; y, en fin, una nueva ordenación de los textos ruibalianos según se dispone ahora de mejor conocimiento de manuscritos inéditos. Todo lo cual supone una ímproba y amorosa labor de parte del curador de esta edición.

El Volumen I, hasta ahora único aparecido, incluye, tras una amplia introducción del curador, el detallado "Programa Praelectionum Theologicarum" de 1898 (30 pp.); el texto propiamente dicho de este Tomo I, y siete apéndices que abarcan en conjunto casi tantas páginas como la edición original de este volumen: "El ideal y la teoría de la verdad lógico-ontológica. Noción y clasificación del ideal"; "La teoría del dogma"; "Símbolos y evolución"; "Los criterios sobre el desarrollo de la dogmática"; "La necesidad del medio"; "Datos para el estudio de las fuentes de A.R."; y, finalmente, "Divulgación de PFD fecha por el propio autor".

Y aquí detenemos nuestro comentario, aún a riesgo de que el lector se sienta un tanto defraudado al no decirsele explícitamente nada —porque implícitamente va apuntado al correr del elenco hecho— acerca del contenido y valor de esta obra. Es que no ya del valor: casi ni del contenido es posible dar noticia sin exceder los límites de una recesión corriente, pues para ello habría de darse al menos lista de los epígrafes (obra de Casas Blanco) y ello supone de por sí larga composición. Vaya cual pobre sustituto nuestra afirmación acerca de la originalidad y erudición con que Amor Ruibal aparece aquí enfrentando y desarrollando "los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma", donde filosofía y teología, autores griegos, escolásticos y modernos, filósofos y teólogos occidentales y orientales (especialmente los teólogos rusos de entonces) son utilizados profusa y críticamente hasta conformar una obra única en su género, y hasta fuera de género. ¿Vamos, Con Amor Ruibal, hacia una nueva escolástica, como dice Casas Blanco? No conocemos suficientemente la obra de Amor Ruibal como para atrever una respuesta positiva o negativa; pero de lo poco visto no dudamos en afirmar que es un autor a tomar muy en cuenta de aquí en más. Por lo cual va de suyo que aguardamos con todo interés la aparición de los futuros volúmenes

J. E. BOLZÁN

RODERICK M. CHISHOLM, *The Problem of the Criterion*, The Aquinas Lectures 1973, Marquette University Press, Milwaukee, 1973.

La sesión de 1973 de las muy conocidas *Aquinas Lectures* estuvo dedicada al problema del conocimiento. El autor de este trabajo, que ya en 1957 había dedicado un primer libro al problema de la percepción, y en 1966 editó una "Teoría del conocimiento", se inspira, según sus mismas palabras, en la obra del Card. Mercier. En el presente caso presenta, en el breve espacio de 38 páginas, una solución al ya clásico problema del *dialelo*, en un lenguaje claro y simple que toma al lector, y que lleva a digerir la obra en una sola y con-

tinuada sesión de lectura. Cosa, por otra parte, que aconteció a quienes presenciaron la exposición oral de la que es transcripción este escrito.

Después de una presentación en la que se pregunta por la validez de nuestro conocimiento y recuerda el ejemplo cartesiano del método para distinguir las manzanas buenas y malas en la respuesta a las séptimas objeciones, sintetiza el problema en estas dos cuestiones:

A) ¿Qué conocemos?, ¿cuál es la extensión de nuestro conocimiento?

B) ¿Cómo saber si conocemos?, ¿cuáles son los criterios del conocimiento?

Ello le permite distinguir tres posiciones: 1) escepticismo: A) y B) se implican mutuamente, por lo cual no hay forma de responder a ninguna de las dos preguntas; 2) "metodismo": se puede responder B) y, a partir de esta respuesta, se responde A); 3) "particularismo": se puede responder A) y, por medio de ella, B). En el sentido en el que entiende el autor estas posiciones, la ubicación de las diversas teorías que se enfrentan en esta cuestión no coincide siempre con las divisiones clásicas. Así, por ejemplo, el empirismo es una especie de metodismo, por cuanto establece un criterio de certeza para decidir, a partir de éste, si los distintos conocimientos son o no válidos.

Chisholm se decide, invocando una tradición filosófica que pasa por San Agustín, Santo Tomás, Spinoza y la fenomenología, por una solución particularista, apoyada en la teoría de la evidencia. La evidencia supone, según el autor, un bien y un mal objetivos, entendidos en el sentido de "lo que hay que preferir", epistemológicamente hablando. "Una proposición *p* es evidente para un sujeto *S* en un momento dado *t*, dado únicamente que la creencia en *p* sea epistemológicamente preferible a su rechazo para *S* —entendiendo por «rechazo de *p*» la no aceptación ni de *p* ni de su negación". Ahora bien, "una proposición es cierta, absolutamente cierta, para un sujeto dado en un momento dado, si esa proposición es evidente para el tal sujeto, y si no hay otra proposición tal que la creencia en ella sea epistemológicamente preferible a la de la proposición dada". Hay proposiciones de este carácter, pero ¿pueden establecerse criterios de su certeza? Partiendo de la división leibniziana en primeros principios de hecho y primeros principios de razón, el autor muestra qué criterios pueden establecerse en cada uno de los casos.

La evidencia de las "verdades de hecho" descansa sobre su "automanifestación", que responde a estas dos condiciones: 1) que el hombre esté en tal estado en tal momento; y 2) que sea necesariamente verdadero que si está en tal estado en tal momento, sea para él evidente que está en tal estado en tal momento. De este modo, la percepción o el recuerdo de las cosas no son manifiestos por sí mismos; pero el pensar que uno percibe o recuerda, sí lo es. A su vez, estos estados automanifiestos son indicadores de evidencias indirectas.

En cuanto a los principios de razón, son a priori y, para emplear la terminología leibniziana, axiomáticos. Una proposición es axiomática si: 1) es tal que resulta necesariamente verdadera; y 2) es necesariamente verdadero que, para quien la acepta, esa proposición es evidente. A su vez, una proposición es a priori si: a) o la proposición es axiomática para el sujeto en un determinado momento; o b) es evidente en un momento dado que la proposición está incluida en un conjunto de proposiciones que son para él axiomáticas en ese momento.

Las determinaciones anteriores se refieren a la evidencia directa. Pero, ¿qué sucede con la evidencia indirecta? Si bien el desarrollo de una teoría acerca de la evidencia indirecta implica una compleja elaboración epistemológica, pueden señalarse los principios de los cuales parte. Estos principios son

dos, referidos el uno a la memoria (M) y el otro a la percepción (P). (M): Si para un sujeto S es evidente que él cree recordar que *a* era F, entonces está fuera de toda duda razonable para él que *a* era F. (P): Si para un sujeto S es evidente que piensa que percibe que *a* es F, entonces para S es evidente que *a* es F. Las expresiones "cree recordar" y "piensa que percibe" indican aquí los estados automanifiestos que constituyen indicadores de la evidencia indirecta.

Cabe observar que el método adoptado es el mismo que utilizó Aristóteles para formular las reglas del silogismo, y que, por otra parte, los principios que aquí se manejan pueden encontrarse a lo largo de toda la historia de la filosofía en los más representativos de sus autores, desde San Agustín y Santo Tomás hasta Leibniz y los modernos epistemólogos. Por otra parte, esta teoría de la evidencia satisface los criterios que el Card. Mercier exigía a la teoría de la certeza: son *internos*, sin apelación a ninguna autoridad exterior (ni siquiera a "la ciencia"); son *objetivos*, en cuanto independientes de toda preferencia actual de cualquier sujeto particular; son *inmediatos*, en cuanto directamente evidentes para cualquier sujeto particular en cualquier momento determinado.

La más directa respuesta que se puede dar al escéptico es la de que, por más que cuestionemos los alcances de nuestro conocimiento, sin duda alguna algo conocemos.

Como ya es norma en las publicaciones de las *Aquinas Lectures*, la presentación y la tipografía son inobjectables. Y es una refrescante experiencia intelectual encontrarse con la sabia simplicidad de una exposición como la presentada por Chisholm.

OMAR ARGERAMI

JUAN PLAZAOLA, *Introducción a la Estética*, B. A. C., Madrid, 1973, 642 pp.

No abundan, al menos en lengua castellana, buenos manuales sobre Estética. A llenar este vacío viene, enhorabuena, esta *Introducción a la Estética* del jesuita Juan Plazaola, profesor en la Universidad de Deusto, España.

Se trata de un manual clásico, ampliamente documentado y elegantemente escrito como conviene a una obra cuyo tema es la reflexión filosófica sobre la belleza. Después de una no muy breve *introducción histórica*, Plazaola divide la segunda parte en doce capítulos, tratando casi todos los temas estéticos. Consignamos los títulos para que se pueda apreciar la verdad de nuestra afirmación. Son ellos: *La estética como problema*; *La vivencia estética*; *El universo estético*; *Arte y artesanía*; *El arte y la realidad*; *El arte como génesis*; *El arte como creación*; *El arte como autoexpresión*; *Estructura de la obra de arte*; *El arte y la sociedad*; *El arte y la moral*; *El arte y la religión*. Se incluyen, fuera de texto, dieciséis láminas en blanco y negro, a las que se alude en el decurso de la obra.

Dentro de una aceptable línea tomista, Plazaola incorpora, con muy buen acuerdo, el aporte de la escuela fenomenológica, como podrá advertirse leyendo los capítulos segundo y octavo. Quizá se pueda achacar a esta *Introducción* que no siempre sea muy ceñida en sus definiciones y que su, por momento, brillante estilo no sea el más didáctico; pero esto, que pudiera ser un defecto, contribuye a que el alumno piense y reflexione y, por otra parte, favorece el propósito del autor, quien ya advertía en el prólogo: "Con frecuencia las cues-

tiones quedan finalmente sin resolver, abiertas a ulteriores enfoques invitando a una personal indagación por parte del lector".

Quisiéramos destacar la novedad con que ha sido tratado el capítulo noveno, sobre la estructura del arte y el equilibrio con que ha sido expuesta la relación entre el arte y la moral. Cada capítulo se cierra con una excelente antología de diversos artistas, cuyos testimonios confirman cuanto la filosofía pretende decir sobre los temas de la belleza. Incluir estos testimonios es un verdadero acierto porque, como lo había advertido Maritain, "no le es posible al filósofo osar hablar de poesía sin apoyarse en las experiencias directas de un poeta".

En síntesis: un excelente manual que juntamente con la obra del mismo autor *El arte sacro actual* constituye un inestimable instrumento de trabajo y un rico venero de reflexiones para los estudiosos.

Presentó la obra, con la pulcritud que la caracteriza, la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) en su serie monográfica "Dios, hombre y mundo". Lleva el número 342.

GABRIEL AMÍLCAR GALETTI

OLIVIER DE LA BROSSE, ANTONIN-MARIE HENRY, PHILIPPE ROUIL-LARD y colaboradores, *Diccionario del Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1974, 1101 pp.

Difícilmente podrá exagerarse el valor de este diccionario, que sin duda ha de convertirse en un utilísimo instrumento de trabajo no sólo para los estudiosos de la teología (a quienes está dirigido), sino también para cualquier persona culta. Es de subrayar la precisión con que se exponen los significados de los términos filosóficos utilizados por los teólogos, que prácticamente son la mayoría de los vocablos técnicos de la Filosofía de la Naturaleza, de la Antropología Filosófica, de la Metafísica y de la Ética. En todos los casos, aun cuando no se haga notar, el sentido expuesto es el de la tradición escolástica y, más precisamente, tomista, agregando, cuando es necesario, la referencia al uso del término en la filosofía moderna.

Completa la obra una serie admirablemente bien lograda de cuadros cronológicos de historia de la Iglesia, de evolución de los dogmas, de conclusiones conciliares y de historia de otras confesiones religiosas. Como acostumbra la editorial Herder, la presentación del libro es excelente.

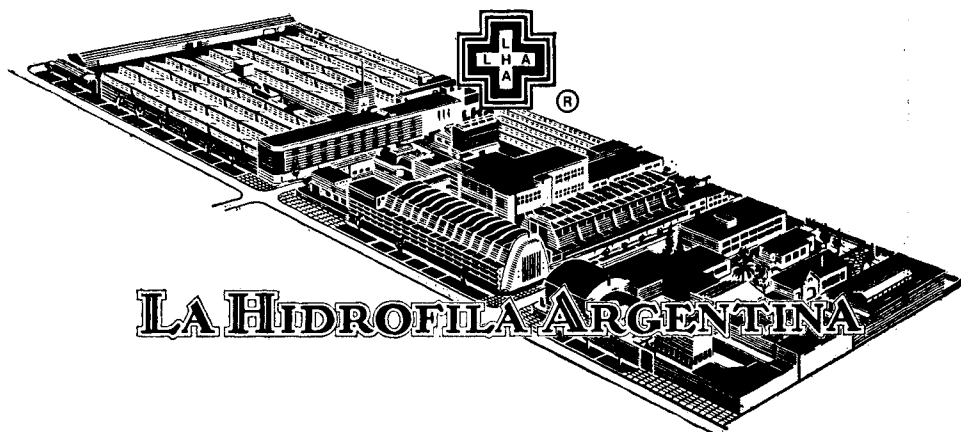
GUSTAVO ELOY PONFERRADA

---

#### ERRATA

En el artículo: "Santo Tomás y los Capítulos Generales de la orden de los Hermanos Predicadores, 1278-1370", SAPIENTIA, 1974, Vol. XXIX, pp. 263-278, se ha omitido el autor del elogio que aparece en nota 43: G. Savonarola.





**LA HIDROFILA ARGENTINA**

**Gasa hidrófila - Cambrics  
Lienzos - Vendas  
Algodón Hidrófilo  
Tejidos Lisos y Estampados**

**LA HIDROFILA ARGENTINA**

SOCIEDAD ANONIMA COMERCIAL E INDUSTRIAL

**Administración y Ventas:**

C. M. de Alvear 1247

Tel. 760-9070/79

Florida - F.N.G.B.

**Oficina de Ventas:**

Talcahuano 736

Tel. 49-8464/8465

Buenos Aires

*ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.*

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

•

*Av. Corrientes 378 - 5º Piso*

*T. E. 49-1360-1364*

# YERBA MATE Y TE



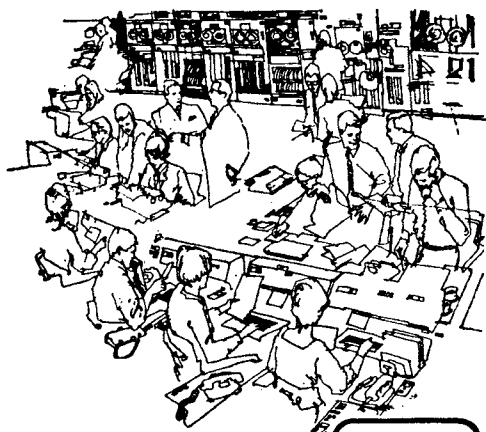
# *Taragui*

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

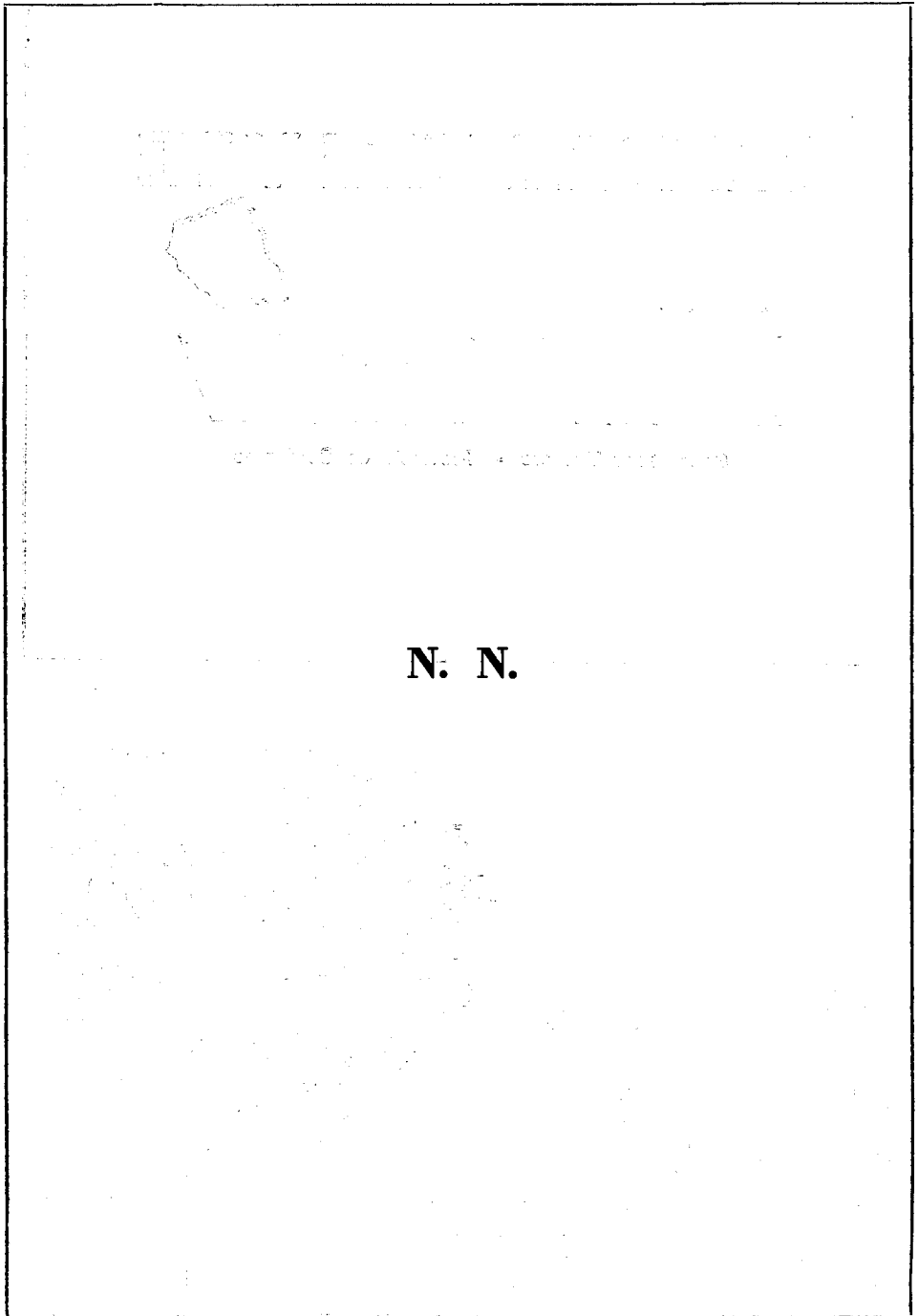
## BANCO RIO.

**-UN GRAN  
CAUDAL  
HUMANO Y TECNICO  
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata  
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA



---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

**COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.**

---

## **P E N S A M I E N T O**

Revista de Investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España

## **FUNDACION ENRIQUE ROCCA**

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.

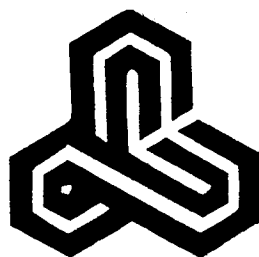


CORDOBA 320

BUENOS AIRES

**EL TEXTO  
DE ESTA REVISTA  
ESTA IMPRESO EN PAPEL  
PRODUCIDO EN LA  
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA  
NACIONAL**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

**Ledesma una empresa que ES argentina**

CASTELAR S.A.  
CALLE DE LA VIGILANCIA, 10  
46100 BURJASSOT (VALENCIA)  
TEL. 0361 21 11 11  
TELEFAX 0361 21 11 11  
C.A. 10.000.000  
C.I.F. B-10.000.000

CASTELAR S.A.  
CALLE DE LA VIGILANCIA, 10  
46100 BURJASSOT (VALENCIA)  
TEL. 0361 21 11 11  
TELEFAX 0361 21 11 11

# CASTELAR S.A.

CASTELAR S.A. es una empresa dedicada a la fabricación y comercialización de productos de aluminio. La empresa cuenta con una gran experiencia en el sector y ofrece una amplia gama de productos que cubren las necesidades de sus clientes. Los productos de CASTELAR S.A. son de alta calidad y cumplen con los requisitos más exigentes. La empresa también ofrece servicios de asesoramiento y diseño para ayudar a sus clientes a elegir el producto más adecuado para sus necesidades. CASTELAR S.A. es una empresa líder en el sector y se compromete a ofrecer la mejor calidad y el mejor servicio a sus clientes.

CASTELAR S.A. es una empresa dedicada a la fabricación y comercialización de productos de aluminio. La empresa cuenta con una gran experiencia en el sector y ofrece una amplia gama de productos que cubren las necesidades de sus clientes. Los productos de CASTELAR S.A. son de alta calidad y cumplen con los requisitos más exigentes. La empresa también ofrece servicios de asesoramiento y diseño para ayudar a sus clientes a elegir el producto más adecuado para sus necesidades. CASTELAR S.A. es una empresa líder en el sector y se compromete a ofrecer la mejor calidad y el mejor servicio a sus clientes.